Class 232.9 B Book M754.2
General Theological Seminary Library
Chelsea Square, New York

Purchased from the fund bequeathed to the Seminary by
EUGENE AUGUSTUS HOFFMAN, D. D.
DEAN 1879-1902

LA
MISSION HISTORIQUE
DE JÉSUS

PAR

Henri MONNIER

Ἐγώ εἰμι ἡ ὁδὸς καὶ ἡ ἀλήθεια καὶ ἡ ζωή

DEUXIÈME ÉDITION REVUE ET CORRIGÉE

PARIS
LIBRAIRIE FISCHBACHER
33, RUE DE SEINE, 33
—
1914
Tous droits réservés

LA

MISSION HISTORIQUE

DE JÉSUS

DU MÊME AUTEUR

La Notion catholique de la Foi. Paris, 1893.

La Notion de l'Apostolat (Des Origines à Irénée). Paris, 1903.

Edouard Monnier (1829-1900). Souvenirs de sa vie et de son œuvre. Paris, 1904.

Qu'est-ce que la Bible ? (Bibliothèque d'Etudes Religieuses). Saint-Blaise, 1909.

LA

MISSION HISTORIQUE

DE JÉSUS

PAR

Henri MONNIER

Ἐγώ εἰμι ἡ ὁδὸς καὶ ἡ ἀλήθεια καὶ ἡ ζωή

DEUXIÈME ÉDITION REVUE ET CORRIGÉE

PARIS

LIBRAIRIE FISCHBACHER

33, RUE DE SEINE, 33

1914

Tous droits réservés

60945

AVANT-PROPOS DE LA DEUXIÈME EDITION

On m'a encouragé de divers côtés à publier une nouvelle édition de ce livre.

J'hésitais à le faire, ne me dissimulant pas les graves défauts de composition de cet essai par trop scolaire, encombré de discussions de textes, et l'inconvénient d'un plan trop analytique, qui fatigue l'attention du lecteur. Il me semblait préférable d'extraire de ce volume la matière d'un livre destiné au grand public, et qui, quelle que fût sa faiblesse, viendrait à son heure, parmi tant de publications où se déversent les négations outrancières d'une incrédulité qui se prétend scientifique.

Mais ce livre-là n'est pas prêt. En attendant, il peut être utile d'en mettre les matériaux à la disposition de ceux qui cherchent à se faire une conviction sur la personne et sur l'enseignement du Christ. Je songe en particulier à mes amis de la *Fédération des Étudiants chrétiens*, et c'est à eux que je dédie la seconde édition de cette étude qui m'a déjà valu, de leur part, de précieux encouragements.

Il va sans dire que je ne me suis pas borné à une réimpression pure et simple. J'ai corrigé quelques fautes de rédaction vraiment trop criantes ; j'ai essayé de tenir compte des critiques de détail qui

m'avaient été adressées ; j'ai atténué quelques hypothèses trop aventureuses ; j'ai mis à jour, dans la mesure du possible, la bibliographie.

Quant au fond des choses, ma manière de voir ne s'est pas modifiée. Cependant, j'ai dû soumettre l'ensemble de mon sujet à un examen approfondi, pour en faire la matière d'un de mes cours à la Faculté de Théologie. Ce travail a pu m'amener à mettre en doute l'authenticité de tel texte secondaire, qui m'avait paru d'abord plus solide. Plus que jamais, je me suis convaincu de l'unité du témoignage apostolique et de l'exactitude foncière des Evangiles, pour ce qui est du caractère et de la pensée du Christ.

Quant à cette pensée elle-même, je reste convaincu que c'est l'expérience religieuse immédiate qui en fait le prix, plus encore que la vision du Royaume à venir. La religion de Jésus m'apparaît de plus en plus comme une vie transfigurée par la communion du Père. La Rédemption, loin d'être surajoutée du dehors à cette religion, est le but même et la raison d'être de l'œuvre du Christ. Il était venu « sauver ce qui était perdu ». Pour faire passer son expérience religieuse dans le cœur de l'humanité, il a donné sa vie. L'Evangile de Jésus, étudié suivant la méthode qui convient à un tel objet, reste l'Evangile de la Croix.

INTRODUCTION

Ἄρτι γινώσκω ἐκ μέρους.

I

Il semble que tout ait été dit sur la vie et la personne de Jésus, et que, dans le champ déjà si restreint des trois premiers Evangiles, fouillé en tous sens par la critique la plus attentive et la plus pénétrante, il n'y ait plus rien à découvrir. Telle est l'opinion générale, et elle a pour elle les apparences.

Mais ce ne sont que des apparences. Il n'est pas exact de prétendre que la matière des controverses anciennes soit épuisée. C'est le contraire qui est exact. Jamais les problèmes relatifs à la vie de Jésus n'ont suscité plus de recherches ; jamais on n'a apporté tant de passion à en poursuivre la solution ; jamais, enfin, ils n'ont été plus diversement résolus.

La dogmatique moderne, en concentrant la foi chrétienne, d'une façon trop exclusive sans doute, sur la figure historique de Jésus de Nazareth, a rendu à ces problèmes toute leur actualité. Ensuite est venu le christianisme social, qui a cherché dans les Evangiles synoptiques les principes directeurs de son action réformatrice. Sous l'effort de ces deux tendances, le paulinisme et le johannisme ont reculé ; et le terrain qu'ils abandonnaient dans la théologie chrétienne a été conquis par les Evangiles synoptiques. Enfin, les synoptiques eux-mêmes ont eu à subir l'assaut d'une critique qui s'est efforcée de faire évanouir la personne même de Jésus, en rajeunissant, à l'aide d'une érudition généralement factice,

l'interprétation mythique d'autrefois. Mythe ou histoire : ainsi se pose aujourd'hui le problème. Dès lors, l'étude des Evangiles synoptiques est devenue la tâche essentielle des théologiens. Tâche infiniment compliquée et délicate. Qu'il s'agisse du *texte* des Evangiles, ou de leur *histoire littéraire*, ou de leur *valeur* en tant que sources, ou des *enseignements religieux* qui y sont renfermés, ce ne sont que problèmes multiples, qui se décomposent eux-mêmes en une infinité de problèmes accessoires, et qu'on ne peut espérer, dans l'état actuel de nos sciences linguistiques et théologiques, de résoudre d'une façon définitive. Dans cette introduction, je me bornerai à passer en revue les trois premières catégories de difficultés.

II

On sait que les textes de nos Evangiles se groupent en deux familles, dont les leçons présentent de notables divergences. Les critiques les plus récents montrent une tendance à préférer le groupe occidental (*D*, *Itala*, *Syrus Curetonianus*, *Syrus Sinaïticus*) ; tandis que, jusqu'ici, on donnait la préférence, soit au *Sinaïticus* (ℵ), soit au *Vaticanus* (*B*), qui sont les manuscrits les plus autorisés du groupe oriental.

Il est certain que le groupe dit *occidental* (malgré qu'il comprenne des versions syriaques) renferme des leçons excellentes. Il ne faut point mépriser des textes comme celui du *Syrus Sinaïticus*, qui est le plus ancien que nous possédions. Mais les textes de cette famille présentent cette particularité remarquable, qu'ils répondent à certaines exigences de l'hypercritique, lesquelles n'ont rien de particulièrement scientifique. L'Evangile y est généralement simplifié ; et cette simplification ne va pas sans un certain appauvrissement. Il est mis à la portée du lecteur, dont l'horizon religieux est visiblement restreint. Il est *vulgarisé*. Et c'est pourquoi — par le détour le plus imprévu qui se puisse imaginer — les rédacteurs de ces versions ont fourni à la critique

rationaliste quelques-uns des arguments dont elle avait besoin pour mettre Jésus de son côté.

Ce motif n'est pas suffisant pour contre-balancer les raisons très sérieuses que nous avons de préférer le groupe *oriental* (ℵ, *B*, *C*, *L*). Mais on conçoit qu'il soit malaisé, en cette matière, d'établir des règles absolues. Dans chaque cas, il faut se décider sur l'examen minutieux des textes, sans se laisser influencer par l'idée préconçue qu'on peut avoir sur la valeur de tel ou tel manuscrit. Encore ne suffit-il pas de s'en tenir à la comparaison des deux types fondamentaux. Parfois, ce sont les manuscrits *minuscules*, malgré l'époque tardive où ils furent rédigés, qui renferment des leçons meilleures. Et tout ceci n'est pas pour simplifier la tâche [1].

III

Le texte des Evangiles une fois établi, il s'en faut que toutes les difficultés préliminaires soient réglées.

D'abord, étant donné qu'il y a deux types de narration dans les Evangiles, — le type synoptique et le type johannique, — de quel droit donnons-nous la préférence au type synoptique ? Ensuite, n'y a-t-il pas lieu de le compléter tout au moins par des indications provenant des Evangiles non canoniques ?

1. Les principales éditions modernes, celle de Tischendorf-Gebhardt et celle de Westcott-Hort, suivent le type oriental (l'édition primitive de Tischendorf donnant une préférence injustifiée au *Sinaïticus*). Le texte de *D* a été mis à la portée de tout le monde par Nestle (*N. T. græci supplementum*, 1896, p. 7-66). Le *Syrus Curetonianus* a été publié par Baethgen (*Der griechische Text des Curetonischen Syrers*, Leipzig, 1885). Le *Syrus Sinaïticus*, par Bensly, Rendel Harris et Crawford Burkitt (*The four Gospels in Syriac, transcribed from the Sinaitic Palimpsest by Rob. L. Bensly, J. Rendel Harris and F. Crawford Burkitt, with an introduction by Agnes Smith Lewis*. Cambridge, 1894). Voir encore Merx, *Die vier Kanonischen Evangelien nach ihrem ältesten bekannten Texte*, 1897.

C'est à Nestle que revient le mérite d'avoir établi le meilleur texte. Je citerai les Evangiles d'après son édition (*Novum Testamentum Græce*, Stutigart, 1899). Sur la critique du texte, voir, outre les *Introductions* de Holtzmann et de Jülicher, l'étude de Bernhard Weiss (*Textkritik der vier Evangelien*, Leipzig, 1899), très défavorable à *D*, et celle de Blass (*Evangelium secundum Lucam*, Leipzig, 1897), qui donne à *D* une préférence injustifiée, et qui professe, sur la composition de nos Evangiles, des idées par trop compliquées : enfin l'ouvrage publié par Nestle lui-même (*Einführung in das Griechische Neue Testament*, Gœttingue, 1909), qui met les choses au point.

La première de ces deux questions est très délicate. Il faudrait un volume pour la résoudre. Je me bornerai à dire ceci : Je considère l'Evangile de Jean comme une source infiniment précieuse pour l'intelligence de la personne de Jésus. On y retrouve, à certains traits, le témoin oculaire, le « disciple bien-aimé ». Il renferme certaines données positives dont la théologie moderne reconnaît généralement l'exactitude, et un grand nombre de paroles qui se ramènent, sans trop de difficulté, au type synoptique. Mais ce n'est pas un livre d'histoire : et c'est là justement ce qui lui assigne, entre tous les écrits des hommes, une place unique. C'est « l'Evangile de la gloire », suivant la belle expression d'un prophète [1]. Supérieur aux autres par les échappées merveilleuses qu'il ouvre sur l'âme de Jésus, il ne prétend point, sauf sur quelques points secondaires, les surpasser en vérité historique. Il n'envisage pas les événements du point de vue de l'histoire, mais d'un point de vue supra-terrestre : *sub specie æternitatis*.

Il y a une pensée ou, si l'on préfère, une mystique johannique, qui ne saurait être confondue sans inconvénient avec la pensée de Jésus telle que nous la donnent les synoptiques. Et en ce sens, — quelle que puisse être la complexité de sa composition [2], — le quatrième Evangile est un. C'est véritablement la « robe sans couture » de Jésus. On ne déchire pas la robe sans couture pour recoudre aux synopti-

1. T. Fallot. Il faut lire les pages admirables qu'un livre posthume de Fallot, *Comment lire la Bible*, consacre au quatrième Evangile. C'est, à ce qu'il me semble, un aperçu définitif.

2. Le problème des sources du quatrième Evangile, déjà soulevé par Wendt (*Das Johannes-Evangelium* Gœttingue, 1900), a été posé à nouveau, et dans un esprit très différent, à la fois par Wellhausen (*Das Evangelium Johannis*, Berlin, 1908) et par Schwartz (*Aporien im vierten Evangelium*, — Nachrichten der Gœttinger Gesellschaft der Wissenschaften, philosophisch-historiche Klasse, 1907 et 1908). Wendt a repris ses hypothèses dans une étude intitulée *Die Schichten im Johannes-Evangelium* (Gœttingue, 1910). La même année paraissait le livre très fouillé de Spitta (*Das Johannes Evangelium*, Gœttingue, 1910), dont les conclusions offraient une certaine analogie avec celles de Wendt. Depuis lors ont paru deux ouvrages qui défendent l'unité du quatrième Evangile : celui de Clemen (*Die Entstehung des Johannes-Evangelium*, Halle, 1912) et celui de B. Weiss (*Das Johannes Evangelium als einheitliches Werk geschichtlich erklärt*, Berlin, 1912).

Sur l'ensemble de la controverse, voir M. Goguel, *Annales de Bibliographie Théologique*, 1911.

ques quelques lambeaux d'histoire. Ce n'est pas à cela qu'elle est destinée.

Quant aux débris d'Evangiles extra-canoniques qui nous ont été conservés (*Agrapha*), il ne faut les utiliser qu'avec d'extrêmes précautions. Si le problème de l'historicité se pose déjà à propos des synoptiques, combien plus lorsqu'il s'agit de paroles qui ont roulé dans la tradition pendant des siècles, après avoir été soit ignorées par les auteurs de nos Evangiles, soit écartées par eux comme des matériaux de rebut ! Il y a bien peu de chances pour qu'elles représentent la pensée textuelle de Jésus.

Naturellement, il faut faire une place à part aux paroles de Jésus qui sont rapportées dans les épîtres pauliniennes, et à la péricope dite de la femme adultère, qui d'ailleurs, d'après les manuscrits du groupe de Ferrar, faisait originairement partie de l'Evangile de Luc [1].

Pour les autres textes des Evangiles non canoniques, le seul critère d'authenticité que nous possédions — et combien subjectif ! — c'est leur accord avec l'esprit des Evangiles synoptiques. Sans doute, il serait vain d'employer ce critère, s'il s'agissait d'un autre que de Jésus. Mais de Jésus on a pu dire : « Dans chacune de ses paroles, il y a l'homme tout entier [2] ». Et d'une telle comparaison, il ressort que nous avons bien peu de secours à attendre de ces *agrapha*, qui, sauf de rares exceptions, ne sont pas dignes de Jésus [3].

En définitive, s'il est exagéré de dire avec Holtzmann que tout ce qui n'est pas dans les synoptiques n'a vraisemblablement qu'une valeur historique *de troisième rang*, il paraît certain qu'une étude sur la mission terrestre de Jésus doit, pour ne pas échouer dans l'arbitraire, recourir uniquement au témoignage des trois premiers Evangiles.

1. Voir Blass, *Ev. secundum Lucam*, p. XLVI et suiv.

2. « *In jeder Aeusserung steckt der ganze Mensch* » (Wellhausen, *Isr. u. jüd. Gesch.*, p. 351).

3. Sur les *Agrapha*, voir les études de Resch, dans les *Texte und Untersuchungen* (t. V, Leipzig, 1889), et surtout celles de Ropes (*T. u. U.*, t. XIV, 2 : Leipzig, 1896). Cf. Handmann, *Das Hebräerevangelium* (*T. u. U.*, V, 2) ; Oskar Holtzmann, *Leben Jesu*, p. 44 et suiv.

IV

Ici se posent des problèmes nouveaux Comment expliquer les ressemblances et les différences des trois synoptiques ? Sont-ils directement issus de la tradition orale? Supposent-ils au contraire des sources écrites ? Que faut-il penser de leur ancienneté et de leur mode de composition ? Il est évident que, de toutes ces questions, dépend la solution de celle qui nous intéresse par-dessus tout. à savoir : quelle est la valeur relative qu'il convient d'attribuer à chacun de ces documents, et quelle est, en fin de compte, leur valeur absolue ?

Pour élucider la question, si controversée encore et si obscure, des sources de la vie de Jésus, il faut se référer à l'admirable étude de Sabatier [1]. Depuis la publication de ce travail, des textes ont été découverts, des hypothèses nouvelles ont vu le jour : dans ses traits essentiels, la monographie de Sabatier n'a pas vieilli. On peut la compléter, d'ailleurs, par l'essai de Paul Wernle, *Die synoptische Frage* [2], et par l'étude posthume de F. Godet, où l'état actuel de la question est présenté avec une clarté et une loyauté vraiment admirables [3].

Je ne puis qu'indiquer ici les résultats généraux sur lesquels la critique semble avoir une tendance à se mettre d'accord.

A la base de nos trois synoptiques il y a, soit le récit de Marc, soit un récit analogue. Dans ce cadre, se sont insérés d'autres éléments, qui varient suivant les Evangiles. Matthieu

1. *Essai sur les sources de la vie de Jésus. Les trois premiers Evangiles et le quatrième*, 1866. A défaut de ce travail, aujourd'hui épuisé, on peut consulter les articles de Sabatier dans l'*Encyclopédie des Sciences Religieuses* (*Evangiles synoptiques* et *Jésus-Christ*).

2. Fribourg, Leipzig et Tubingue, 1899.

3. Introduction au Nouveau Testament, t. II, première partie, p. 671-845 (Neuchâtel, 1901). L'historique de la discussion est résumé dans les pages 671-723 : c'est un chef d'œuvre. Le reste appelle des réserves Je rappelle enfin que, sur la formation des Evangiles, personne n'a écrit des choses plus décisives que Weizsæcker *Apostoliches Zeitalter*, deuxième édition, p. 369 et suiv.).

et Luc rapportent toutefois un certain nombre de paroles de Jésus qui leur sont communes à l'exclusion de Marc. Luc renferme de plus un fragment considérable, qu'on nomme couramment « le récit de voyage ». Ces éléments, qui constituent le corps des Evangiles, sont complétés par des traditions relatives à l'enfance de Jésus et à sa résurrection : les unes, chez Matthieu et Luc seulement ; les autres dans nos trois Evangiles — mutilées, toutefois, chez Marc.

Pour expliquer cet ensemble, la critique a eu recours à trois sortes d'hypothèses :

1° Hypothèse de la *tradition apostolique*, qui aurait donné naissance à ces trois récits parallèles. En général, elle n'a guère été professée d'une manière exclusive. De tous les historiens, c'est Godet qui l'a développée avec la logique la plus conséquente [1] ;

2° Hypothèse des *sources écrites* (c'est, aujourd'hui, la plus généralement admise) ;

3° Hypothèse de la *dépendance mutuelle* (de plus en plus délaissée, sauf en ce qui concerne la dépendance de Matthieu et de Luc à l'égard de Marc).

Chacune de ces trois hypothèses contient des éléments de vérité : aucune ne contient toute la vérité.

La troisième est, de beaucoup, la moins utile. Elle n'explique pas les innombrables divergences de nos Evangiles. Des six cent dix-neuf versets de Marc, aucun ne se retrouve intact dans les deux autres à la fois. Cette diversité extrême, qui s'allie à une identité souvent presque absolue, suffit à exclure l'idée d'une dépendance réciproque. Il y a une considération plus grave. De tout temps, on a remarqué la symétrie de nos récits évangéliques, — le récit de Marc étant le canevas sur lequel Matthieu et Luc ont brodé leur ouvrage. De cette constatation générale, on devrait pouvoir déduire la dépendance de Matthieu et de Luc vis-à-vis de Marc. Mais alors, comment s'expliquer ce fait étrange, que

1. *Ouv. cit.*, p. 810-844.

des péricopes entières de Marc, situées au centre même de son Evangile, fassent défaut chez Luc et chez Matthieu?

Or, la guérison du sourd-muet [1] et celle de l'aveugle de Bethsaïda [2] manquent dans les deux autres Evangiles. On a expliqué cette lacune par le désir de supprimer des guérisons où l'élément matériel jouait un trop grand rôle; mais, à ce compte, il eût été facile de rectifier les deux episodes de façon à leur donner un caractère plus surnaturel. Et ces sortes de raisons théoriques sont faibles.

D'ailleurs, il y a d'autres textes importants, de Marc, qui manquent également dans les parallèles : par exemple, ces mots : « Tout le temps qu'ils ont l'époux avec eux, ils ne peuvent jeûner » [3]; ou encore, la tristesse de Jésus en face de l' « endurcissement » des Pharisiens [4]; et la blancheur du visage de Jésus, durant la scène de la Transfiguration, — blancheur si éclatante, qu'aucun foulon ne peut ainsi blanchir [5], — et l'indignation de Jésus quand ses disciples veulent empêcher les enfants de l'approcher [6], et ce trait sublime de l'épisode du jeune homme riche : « Il l'aima » [7], et le nom de l'aveugle de Jéricho [8], et le mot : *Abba*, dans la prière de Jésus [9], et l'explication ajoutée au nom de Simon le Kyrénéen [10]. A ces détails, il faudrait ajouter des fragments entiers : l'admirable parabole du grain qu'un homme jette en terre : « Qu'il dorme ou qu'il se lève, la nuit et le jour, la semence germe et croît, sans qu'il sache comment » [11]; puis, la réponse du Scribe à Jésus [12], et la conclusion du discours eschatologique [13].

1. *Marc*, 7, 32-37.
2. *Marc*, 8, 22-26.
3. *Marc*, 2, 19.
4. *Marc*, 3, 5.
5. *Marc*, 9, 3.
6. *Marc*, 10, 14.
7. *Marc*, 10, 21.
8. *Marc*, 10, 46.
9. *Marc*, 14, 36.
10. *Marc*, 15, 21.
11. *Marc*, 4, 26-29.
12. *Marc*, 12, 32-34.
13. *Marc*, 13, 33-37. Voir encore *Marc*, 3, 20-21.

Il n'y a aucune raison sérieuse pour que Matthieu et Luc, trouvant ces textes dans leur source commune, les aient supprimés.

Enfin, il y a toute une série de passages où Matthieu et Luc s'accordent contre Marc. Ils renferment certaines additions communes aux textes de Marc, et ils se trouvent d'accord dans une quantité de modifications de détail.

Or, il est impossible de statuer, entre Matthieu et Luc, un lien de dépendance réciproque : et cela, pour des raisons très fortes et très multiples. Il me suffira d'en indiquer deux.

Luc ne possède qu'un petit nombre des additions que Matthieu a faites au texte de Marc, et il lui manque de nombreux discours rapportés par Matthieu.

Or, il n'avait aucun motif pour laisser de côté ces discours, et ces additions de détail.

Dans maints passages où le texte de Luc est araméisant, le texte parallèle de Matthieu est d'un grec excellent. Il est inadmissible que Luc, qui s'exprime habituellement dans le grec le plus pur, ait saupoudré d'archaïsmes des textes écrits en langue classique. Il est évident, par contre, que Luc a suivi de très près la source araméenne qu'il avait sous les yeux, et qu'il a ignoré notre Matthieu actuel.

Quant à Matthieu, il est impossible qu'il ait laissé de côté, sciemment, l'énorme fragment qui constitue le noyau central de l'Evangile de Luc.

De ces considérations (on en pourrait ajouter beaucoup d'autres), il résulte que nos trois Evangiles se sont mutuellement ignorés.

Si l'interdépendance des trois documents paraît démontrée, il faut reconnaître que l'hypothèse des sources communes n'est point encore, de ce chef, une nécessité.

Il y a, dans les synoptiques, une foule de variations qui ne

1. Godet en donne des exemples frappants (*Introd.*, t. II, p. 771, note, cf. p. 572-576).

s'expliquent guère, si l'on admet que l'auteur ait utilisé une source écrite.

Sans doute, on peut toujours dire que les variations insignifiantes n'ont pas besoin d'être expliquées, étant donné l'esprit de liberté avec lequel procédaient les narrateurs de cette époque, qui n'étaient point de modernes théopneustes. Quant aux variations importantes (adjonctions, retranchements, contradictions), on peut y voir l'influence de quelque autre source. Chez Matthieu, par exemple, il y a des *juxtapositions*, des doublets, qui font apparaître la dualité des sources écrites [1].

Mais tout ne s'explique pas aussi commodément. Il y a des variations, en grand nombre, qui ne peuvent résulter que d'une correction de la source écrite au moyen de la tradition orale, cette φωνῆ ζώσα καὶ μενούσα dont parlait le vieux Papias. Ainsi, la tradition orale expliquerait les divergences, les sources écrites expliquant les ressemblances. Quant aux identités, elles se peuvent expliquer, soit par l'impossibilité de traduire de deux façons différentes, en grec, la même expression araméenne (l'araméen n'était pas une de ces langues nuancées qui encouragent la diversité d'interprétation), soit par les rectifications ultérieures faites par des copistes sur le texte grec des Evangiles.

Dès lors, on peut ramener nos Evangiles actuels à deux sources écrites principales :

1° Une biographie de Jésus, écrite au moyen des souvenirs personnels de l'apôtre Pierre, et qui se trouve intacte, mais ornée de détails nouveaux, dans notre Evangile de Marc. Cette biographie aurait été écrite d'un premier jet en araméen, puis reprise, traduite en grec et retouchée avec amour par un disciple de Pierre. La première rédaction aurait servi à Matthieu, et sans doute aussi à Luc ;

2° Une collection de paroles du Seigneur, arrangées dans

1. Sur les doublets, voir Wernle, *Syn. Frage*, p. 111-113; Godet, *Introd.*, t. II, p. 803-809. Godet réduit le nombre des doublets à six (*Matth.*, 5, 29-30 = 18, 8-9; 5, 31-32 = 19, 3-9; 5, 34 = 23, 22; 6, 1 = 23, 5; 7, 8 = 21, 22; 10, 40-42 = 18, 5). S'il ne fallait compter que ceux-là, on se tirerait aisément d'affaire au moyen de l'hypothèse de la tradition. Mais il y en a d'autres.

un ordre logique, sous une série de rubriques qui englobent l'essentiel de l'enseignement de Jésus. Cette collection était destinée à l'instruction catéchétique des communautés primitives. Elle était rédigée en araméen ; et nous n'avons aucune raison de contester la tradition qui en attribue la rédaction première à l'apôtre Matthieu. Mais il n'y eut pas un type unique de « paroles du Seigneur ». La diversité des béatitudes, par exemple, chez Matthieu et chez Luc, s'explique le mieux par l'hypothèse de rédactions successives, qui auraient été, l'une par rapport à l'autre, dans une relation de dépendance littéraire dont nous ne pouvons plus, aujourd'hui, déterminer l'exacte nature. Ces deux rédactions auraient puisé leurs matériaux au fonds commun de la tradition orale, qui était plus riche que ne le sont nos Evangiles actuels[1].

A ces deux sources principales (tradition orale, gravée dans l'esprit des premiers chrétiens par l'enseignement catéchétique, — souvenirs personnels de l'apôtre Pierre), il faut ajouter le « récit de voyage », cet Evangile de Jésus itinérant, qui, recueilli par les soins de Luc, nous a transmis le

1. Voici l'énumération des principaux textes communs à Matthieu et à Luc, qui proviennent des *Logia* (c. Harnack, *Sprüche und Reden Jesu*, Leipzig, 1907).

MATTHIEU	LUC
3, 7-12 —	3, 7-9, 16 et suiv.
4, 3-10 —	4, 3-12.
5, 3-48 ; 7, 1-6, 12-27 —	6, 20-49 ; 11, 33 ; 12, 58 et suiv. ; 16, 17 et suiv.
8, 5-13 —	7, 2-10 ; 13, 28-30.
8, 19-22 ; 9, 37 et suiv. —	9, 57-10, 16 ; 10 21-24.
10, 5-16, 23-25, 40 et suiv. —	
11, 20-27 ; 13, 16 et suiv. —	
11, 2-19 —	7, 18-35 ; 16, 16.
12, 22-57. —	11, 14-23.
12, 38-45. —	11, 24-26, 29-32.
23, 1-39 —	11, 39-52 ; 13, 34 et suiv.
6, 9-13 ; 7, 7-11 —	11, 2-4, 9-13.
6, 19-34 —	12, 22-34 ; 11, 34 et suiv. ; 16, 13.
13, 31-33, 44-46 —	13, 18-21.
10, 26-39 —	12, 2-12, 51-53 ; 14, 26 et suiv.
18, 7, 12-22 —	15, 3-10 ; 17, 1-4.
22, 1-14 —	14, 16-24.
24, 26 et suiv. 37-51 —	17, 23-37 ; 12, 39-46.
25, 14-30 —	19, 12-27.
17, 20 —	17, 6.

souvenir des plus belles paraboles de l'Evangile. De même, pour l'Evangile de l'Enfance et pour les récits de la Résurrection, il faut admettre des sources spéciales. Mais l'examen des problèmes très délicats que soulèvent ces deux catégories d'épisodes ne rentre pas dans le cadre de la présente étude, où la mission de Jésus n'est considérée que dans l'espace de temps qui sépare le baptême de la crucifixion.

A un problème aussi complexe que le problème synoptique, il faut une solution complexe. Et aussi une solution suffisamment élastique pour qu'on y puisse insérer des éléments nouveaux. Chacune des trois hypothèses, prise isolément, serait insuffisante. L'hypothèse de la tradition n'explique pas les ressemblances ; l'hypothèse de la dépendance n'explique pas les divergences ; l'hypothèse des sources est applicable à un plus grand nombre de cas ; mais elle est encore, pour le moment, fort arbitraire. Le plus sage est donc, comme nous le faisions prévoir tout à l'heure, de combiner ces diverses hypothèses, en laissant une part au travail d'harmonisation des copistes, qui suffit à déranger toutes les combinaisons de la critique. Il n'y a point de probabilité que le mystère qui enveloppe l'origine des synoptiques soit jamais totalement dissipé. Au lieu de considérer les Evangiles en bloc, il faut donc établir séparément l'authenticité de chaque texte et de chaque récit. La situation ne changera que le jour où le progrès des études orientales, en soulevant ce que Harnack appelle le « voile transparent » de la langue grecque[1], nous permettra de retrouver la pensée de Jésus sous sa forme originale. Les belles études de Dalman ont ouvert la voie[2]. Lorsqu'elles seront terminées, il sera possible, sans doute, de percevoir les paroles même de Jésus et de retrouver l'accent de sa voix. Et là où il y aura coïncidence parfaite entre le grec et l'araméen, ce sera la preuve matérielle d'authenticité, de nature à satisfaire les plus exigeants.

1. *Wesen des Christentums*, p. 14.
2. *Die Worte Jesu*, Leipzig, 1898.

V

Nous n'en sommes pas encore là ; et il nous faut recourir à des considérations générales pour légitimer la valeur que nous attribuons aux Evangiles synoptiques.

Sur ce point, qui est essentiel, la subjectivité des critiques s'est donné libre carrière. C'est ainsi que l'illustre Wellhausen, ayant épuisé le champ de l'Ancien Testament, s'est avisé d'appliquer à l'étude des Evangiles la méthode géniale qui lui avait permis de découvrir les couches successives de la Thora, et de renouveler ainsi la conception traditionnelle de l'histoire d'Israël [1].

La méthode de Wellhausen était d'une application merveilleuse lorsqu'il s'agissait d'un recueil de lois. Un code représente toute l'évolution d'un peuple : il est légitime et nécessaire d'y rechercher l'apport des générations successives. Mais les Evangiles ne sont point une Thora. Ce sont des écrits composés peu d'années après la mort d'un maître dont il s'agissait de fixer le souvenir aussi fidèlement que possible. Sans doute, ils sont destinés à persuader les uns, à fortifier les autres : ce sont, comme dit Holtzmann, des « livres d'édification », et encore, si l'on veut, des livres d'apologétique ; mais avant tout, leur but est de faire revivre la personne de Jésus. Certes, ce qu'ils disent répond aux exigences morales et religieuses d'un public déterminé ; mais si ce résultat ne devait être obtenu qu'au détriment de la vérité historique, il irait à sens contraire du but que l'auteur s'est proposé. Et quant à supposer les évangélistes influencés par leur milieu au point de déformer inconsciemment leurs souvenirs, — ou, ce qui revient au même, quant à se représenter la tradition orale comme allant à la dérive, toujours plus loin de la réalité première, c'est ne pas tenir compte de deux faits qui dominent toute la matière.

1. *Das Evangelium Matthaei.* Berlin, 1903. *Das Evangelium Marci,* Berlin, 1904. *Das Evangelium Lucae,* Berlin, 1904.

D'abord, nous avons affaire à des disciples. Un disciple peut n'avoir pas le moindre souci de la vérité historique *in abstracto :* mais, lorsqu'il s'agit de son maître, rien ne lui paraît négligeable ou insignifiant : il n'a qu'une seule préoccupation, c'est de retenir jusque dans le dernier détail, et sans y rien changer, les enseignements de celui à qui il a voué sa confiance et son admiration.

Ensuite, nous ne pouvons nous faire aucune idée de la facilité avec laquelle les enseignements donnés se gravaient et se conservaient dans la mémoire des auditeurs, dans ces temps où l'on écrivait si peu. On en a cité de prodigieux exemples. Le Rig-Véda, qui compte plus de seize mille vers, s'est conservé, pendant des siècles, dans la mémoire des Aryas de l'Inde, avant d'être mis par écrit. Il y a dans la Mischna des paroles de Hillel et de Schammaï qui ont circulé deux cents ans dans la tradition orale, et dont personne ne songe à mettre en doute l'historicité [1]. Mais quand il s'agit des paroles de Jésus, c'est bien autre chose encore.

Les paroles de Jésus portaient en elles-mêmes la garantie de leur conservation. Elles étaient claires et indestructibles comme le diamant. On ne pouvait ni les imiter, ni les altérer. Elles s'imposaient à la mémoire [2]; et il n'est pas douteux que des exercices catéchétiques analogues à ceux que les rabbins pratiquaient en leurs écoles aient contribué à leur conservation [3].

Tout au plus peut-on admettre que la mémoire des disciples n'ait retenu, entre les paroles de Jésus, que celles qui étaient applicables aux besoins des premiers fidèles. Mais il faut se garder d'attribuer aux premiers chrétiens un rôle créateur qu'ils eussent été incapables de remplir. On n'a guère de peine à discerner les déformations que la pensée de Jésus a subies en cheminant dans l'esprit de ses disciples.

1. Renan, *Les Evangiles*, p. 96.

2. Godet, *Introd.*, t. II, p. 815.

3. Voir Veit, *Die synoptischen Parallele und ein alter Versuch ihrer Enträthselung, mit neuer Begründung* (1897), p. 88-104.

Une parole de Jésus a un je ne sais quoi d'inimitable ; pour en constater l'altération, il n'est pas besoin de recourir à la loupe du critique : cela se voit à l'œil nu. Mais il n'y a eu que des changements de détail. On ne saurait parler à ce propos d'une adaptation systématique aux exigences des communautés. Il n'y a rien de commun entre les prêtres qui codifiaient sous le nom de Moïse leurs propres ordonnances, et les hommes simples qui, pour empêcher les enseignements de leur Maître de s'altérer, la parousie tardant à venir, ont mis par écrit leurs souvenirs personnels ou ceux de leurs contemporains. Aussi devons-nous écarter résolument la méthode qui consiste à expliquer tout, ou presque tout, dans les Evangiles, en se plaçant au point de vue de l'époque où les Evangiles furent écrits. C'est une vaine entreprise ; et les commentaires de Wellhausen, si suggestifs dans leur brièveté, et d'un tour d'esprit si original, sont, dans l'ensemble, à côté de la vérité historique.

S'il est vrai que nos Evangiles ne dépendent point les uns des autres, il y a là de quoi nous donner confiance dans leur valeur historique. Car dans ce cas, nous avons affaire à trois formes indépendantes d'une même tradition ; et par leurs divergences même, qui n'altèrent point leur unité fondamentale et qui attestent leur indépendance, elles se prêtent un mutuel appui. De plus, cette tradition remonte aux origines. L'hypothèse du Proto-Marc araméen nous transporte dans la période qui précéda la ruine de Jérusalem, et dans les milieux palestiniens qui gardaient fidèlement la tradition du Maître. Paul intervient ici, dont le témoignage nous fait apprécier l'antiquité de cette tradition. Le récit paulinien de la Sainte Cène ne porte pas, ainsi que nous le verrons, la marque d'une aussi haute antiquité que le récit parallèle de Marc ; et il paraît s'inspirer soit de Marc, soit d'une tradition toute pareille. Ainsi, dès avant l'an 40, — moins de dix ans après la mort de Jésus, — la tradition orale était fixée. Et elle remonte aux origines. Les disciples éprouvèrent d'emblée, — l'attente de la parousie n'y changeait rien, — une

grande douceur à se remémorer les faits et gestes de Jésus. Puis peu à peu, la tradition orale se cristallisa dans des documents qui, compilés, donnèrent naissance à nos Evangiles.

Il suit de là que les *Logia*, sous leurs diverses formes, sont des documents de toute première valeur [1]. Il faut mettre sur la même ligne les autres sources araméennes que Luc a utilisées pour composer son Evangile.

Luc est un historien : il n'a plus la naïveté primitive ; il compose, et il rédige dans une langue correcte ; mais il s'est appliqué à remonter aux sources, et il a apporté dans ses recherches une conscience admirable. Par la forme, son Evangile est celui qui s'éloigne le plus de l'enseignement de Jésus ; mais le fond en est très solide et très sûr. Sans doute, Luc à une tendance à éparpiller les paroles de Jésus qu'il trouve agglomérées dans sa source, afin de les replacer dans un cadre appproprié; sans doute aussi, il a une tendance à accentuer le mérite de la pauvreté, tout en laissant de côté certains traits particularistes de l'Evangile primitif ; mais il n'en est pas moins un véritable historien. De là viennent les qualités et les défauts de son Evangile, qui a, dans l'ensemble, une grande valeur.

Nous n'en saurions dire autant des matériaux propres à Matthieu. Ils ont parfois un caractère légendaire qui contraste péniblement avec le reste de la tradition évangélique, si sobre en fait de merveilleux. C'est le cas pour l'histoire du statère (qui d'ailleurs paraît avoir à son origine une parole authentique de Jésus), et pour les multiples détails dont

1. Telle n'est pas, comme on sait, l'opinion de M. Arthur Drews. En niant l'historicité du Christ des Evangiles, ce professeur allemand s'est fait une assez jolie renommée. Je ne crois pas qu'il y ait lieu de discuter ici ses elucubrations. Ceux que la chose intéresse pourront s'en faire une idée par une étude que j'ai publiée sur ce sujet dans *Foi et Vie* (1er juin 1911). S'ils désirent approfondir la question, ils pourront lire le livre de Drews (*Die Christusmythe*, Iéna. 1re partie, 1909. 2e partie, 1911). Cf. Jensen, *Moses, Jesus, Paulus. Drei Varianten des babylonischen Gottmenschen Gilgamesch*. Francfort-sur-le-Mein, 1909. Kalthoff, *Das Christusproblem*. Leipzig, 1903. Ils feront bien de lire ensuite les réfutations de Jülicher (*Hat Jesus gelebt?* Marbourg, 1910), de J. Weiss et Grützmacher (*Die Geschichtlichkeit Jesu*, Tübingue, 1910), de Meffert (*Die geschichtliche Existenz Christi*) 3e à 8e édit., München Gladbach, 1910), de Bousset (*Die Bedeutung der Person Jesu für den Glauben*, Berlin, 1911), etc...

l'histoire de la Passion est enrichie. Quant aux récits de Matthieu qui se retrouvent chez Marc, ils sont très inférieurs en vie et en originalité aux textes parallèles. Comme le fait remarquer Wernle, « les histoires de Matthieu n'ont jamais été racontées[1] ». Par contre, les paroles de Jésus que Matthieu rapporte méritent la plus grande attention. Matthieu serre de plus près que Luc la forme primitive des *Logia*. Mais, plus que Luc, il ajoute ; et l'enseignement de Jésus tel qu'il nous le présente est déjà, en mainte occasion, adapté à la vie de l'Eglise et aux problèmes nouveaux qui s'y posent[2].

Reste l'Evangile de Marc, qui est notre principale source d'information relativement au ministère historique de Jésus. C'était jadis un lieu commun de la critique, d'exalter la fraîcheur et la simplicité de cette narration. Aujourd'hui, l'Evangile de Marc est suspecté de paulinisme. Ce revirement de la critique s'explique en grande partie par des raisons qui n'ont rien de commun avec l'histoire. L'école de Tubingue avait commencé par faire de Marc l'évangile de la neutralité et de la conciliation ; vers la fin, elle inclina à en faire l'évangile paulinien par excellence[3]. C'était l'arbitraire pur et simple. Il y a quelques années, Wrede a renouvelé l'attaque[4]. Avec ses démonstrations ingénieuses jusqu'à la subtilité, avec ses négations parfois brutales, le livre de Wrede a fait époque. Il ne laisse rien subsister de l'Evangile de Marc, qui n'est plus que le produit de la théologie chrétienne du premier siècle.

Sans aller si loin, Johannes Weiss accorde le caractère secondaire de Marc par rapport à l'Evangile primitif[5]. Il voit

1. *Synopt. Frage*, p. 158.

2. On peut appliquer sans hésitation le critère indiqué par Wernle : Là où une parole du Seigneur est plus claire, plus simple, plus antique chez Matthieu, le texte de Matthieu doit être préféré (*Ouv. cit.*, p. 134).

3. Pour la première phase, voir le célèbre livre de Baur : *Kritische Untersuchungen über die kanonischen Evangelien* (Tubingue, 1847) ; pour la seconde phase, les travaux de Holsten : *Die drei ursprünglichen, noch ungeschriebenen Evangelien* (1883) ; *Die drei synoptischen Evangelien nach der Form ihres Inhalts* (1886).

4. *Das Messiasgeheimnis in den Evangelien*, Gœttingue, 1901.

5. *Das älteste Evangelium*, Gœttingue, 1903.

dans l'ouvrage de Marc la trace des souvenirs de Pierre; mais il intercale entre ce récit et la personne de Jésus un milieu tout imprégné de paulinisme, à travers lequel les rayons émanés de Jésus, en se réfractant, ont quelque peu dévié. Il se déclare plus disposé à assumer, vis-à-vis de Marc, le rôle de la défense que celui du ministère public; mais il préfère, en fin de compte, rester un « juge » impartial. Somme toute, il conclut que Marc est plus un écrivain didactique (*Lehrschriftsteller*) qu'un biographe [1].

Dans un livre consciencieux [2], Hoffmann a repris ce sujet. Il a comparé sur tous les points le texte de Marc à celui de Matthieu et de Luc; et de cet examen, il a déduit le caractère non plus secondaire, mais tertiaire du second Evangile, en interposant entre Marc et Jésus deux évangiles primitifs, U^1 et U^2, dont le premier aurait servi de base à Matthieu, et le second, à Marc.

Autrefois, on se plaisait à mettre en relief l'antithèse du type de Jésus dans les synoptiques, et du Christ de Paul et de Jean. Depuis le jour où la critique a découvert chez Marc de sérieuses affinités avec le paulinisme, — voire avec le johannisme [3], — l'enthousiasme qu'elle professait naguère pour le récit de Marc s'est quelque peu refroidi; et toutes les considérations qui, jusqu'alors, étaient invoquées en sa faveur, ont été retournées contre lui.

Rien d'instructif, à cet égard, comme de comparer les appréciations de Renan à celles de Wrede.

« L'Evangile de Marc, dit Renan, est celui des trois synoptiques qui est resté le plus ancien, le plus original, celui où sont venus s'ajouter le moins d'éléments postérieurs. Les détails matériels ont dans Marc une netteté qu'on chercherait

1. Sur l'histoire de la critique des Evangiles, il faut lire l'ouvrage si ingénieux de Schweitzer (*Von Reimarus zu Wrede*, Tubingue, 1906).

2. *Das Marcusevangelium und seine Quellen*. Kœnigsberg, 1904.

3. Selon J. Weiss — et nous nous garderons de lui donner tort — la christologie de Marc est semblable à celle de Jean (*Das älteste Evang.*, p. 97 et suiv.).

vainement chez les autres évangélistes. Il aime à rapporter certains mots de Jésus en syro-chaldaïque. Il est plein d'observations minutieuses, venant sans nul doute d'un témoin oculaire[1]. »

Ecoutons maintenant Wrede :

« Il faut le dire ouvertement : Marc n'a plus la notion exacte de la vie historique de Jésus[2]. » Il « n'a qu'une faible capacité de se transporter dans la situation historique qu'il décrit[3] ». Il « est déjà très éloigné de la vie réelle de Jésus, et dominé par des notions dogmatiques[4] ».

Ici, nous sommes sur un terrain très peu consistant. Les appréciations littéraires sont chose variable et subjective. Il est difficile de réfuter Wrede ; mais il est bien permis de remarquer qu'il apporte trop d'esprit géométrique en une matière où cet esprit de finesse qui caractérisait l'œuvre de Renan, serait plutôt de mise. Nous en resterons donc au jugement de Renan : les traits pittoresques dont le récit de Marc est émaillé, attestent un témoin oculaire. Et aucun historien ne se serait avisé de penser autre chose, s'il n'y avait dans l'Evangile de Marc deux pierres de scandale : les miracles de Jésus et sa doctrine : c'est-à-dire, en somme, l'Evangile presque tout entier.

On s'est scandalisé de cet entassement de miracles. Mais ces choses extraordinaires, que le rationalisme moderne écarte comme autant d'impossibilités, semblaient moins étranges en ce temps-là, et n'avaient pas à beaucoup près la valeur apologétique qu'on serait tenté de leur attribuer à première vue. C'est déjà une raison sérieuse de croire à leur réalité. Puis, il faut bien admettre que Jésus possédait une

1. *Vie de Jésus. Introd.*, p. XXXVIII-XXXIX. Voir également *les Evangiles et la 2e génération chrétienne* (Paris, 1877), p. 116 : « Comme document historique, l'Evangile de Marc a une grande supériorité. La forte impression laissée par Jésus s'y retrouve tout entière. On l'y voit réellement vivant, agissant ». Tout le développement est à lire (p. 113 et suiv.). Wernle dit excellemment dans le même sens : Un témoin oculaire n'aurait pu écrire autrement (*Syn. Frage*, p. 204).

2. *Messiasgeheimnis*, p. 129.

3. *Ouv. cit.*, p. 133

4. *Ouv. cit.*, p. 145.

puissance spéciale. Lorsque Wrede et ses émules reprochent au second Evangile d'avoir fait au miracle une part si grande, ils oublient cette vérité essentielle, que Wernle a fortement rappelée [1] : « Etant données cette personnalité et cette époque, les frontières du possible et du réel étaient infiniment plus étendues que celles que la raison bourgeoise se plaît à tracer ». Et enfin, ce n'est point une saine méthode, celle qui conteste la valeur historique d'un récit en vertu d'un système philosophique, surtout quand ce système, en conformité avec les exigences d'une science aujourd'hui dépassée, exclut de l'histoire, je ne dis pas le surnaturel seulement, mais *l'extraordinaire*.

Les critiques visant la doctrine de Jésus sont plus graves. Serait-il vrai que le plus ancien témoignage que nous possédions relativement au Christ historique ait été influencé par la théologie paulinienne? — J. Weiss, entre autres, a cru pouvoir l'établir. D'après lui, Marc aurait été un disciple de Pierre et de Paul, qui aurait situé dans un cadre paulinien les souvenirs concrets et réalistes de l'Eglise Primitive [2]. Et J. Weiss voit dans ce fait une dispensation divine : car il considère que le christianisme moderne doit mettre au premier plan la personne du Christ, et non la notion du royaume de Dieu, — se séparant ainsi de ce qui représente à ses yeux l'Evangile historique, pour se rapprocher du paulinisme.

Avec au moins autant de vraisemblance, Wernle a pu dire que l'Evangile de Marc était étranger au paulinisme historique et qu'il ne renfermait rien de spécifiquement paulinien. « On ne peut comprendre tout à fait Marc, dit Wernle, qu'en oubliant le paulinisme [3]. » C'est aller un peu loin. Cependant il est bien sûr que les développements théologiques du pau-

1. *Syn. Frage*, p. 205. J. Weiss écrit dans le même sens, bien qu'avec moins de profondeur : « Von der Macht der religiösen Suggestion unter wundergläubiger Bevölkerung mit antiker Anschauungsweise kann man sich nicht leicht eine zu hohe Vorstellung machen. . Er (Jesus) muss felsenfest darauf vertraut haben, dass sein Vater ihm die Kraft zu solchen Taten verliehen habe » (*Das älteste Evangelium*, p. 158).

2. *Das älteste Evangelium*, p. 40.

3. *Syn. Frage*, p. 200.

linisme font défaut dans cet Evangile, qui n'est et ne veut être qu'une histoire de Jésus. Wernle a excellemment montré que le récit de Marc est l'œuvre d'un laïque, qui ne veut rien savoir des subtilités du rabbinisme. C'est, de plus, une œuvre toute spontanée, sans rien qui sente l'apprêt, ni l'imitation. Si l'auteur s'intéresse particulièrement à la mort de Jésus, s'il la met, non seulement au terme, mais au centre de son récit, c'est une préoccupation qui n'a rien de spécifiquement paulinien. Pour les premières générations chrétiennes, la mort de Jésus était l'événement essentiel de sa vie[1].

Enfin, on peut se demander si Paul lui-même n'avait pas tenu à séparer d'avec ses réflexions propres les traditions historiques dont il était dépositaire. Paul avait beau être un grand penseur, il avait le respect de la tradition. Toutes les fois qu'il a rapporté une parole de Jésus, ou un événement de sa vie, il s'est montré soucieux d'exactitude[2]. Nous ne possédons pas la prédication missionnaire de Paul, mais l'auteur de la « source *nous* », qui était un témoin oculaire, nous a transmis à ce sujet des indications précieuses. Le discours d'Antioche de Pisidie nous montre un Paul qui ne fait point de théologie, et qui s'efforce de présenter avec exactitude les faits essentiels de l'histoire de Jésus. Quand Paul disait aux Galates : « Vous, aux yeux de qui Jésus-Christ a été dépeint comme s'il eût été crucifié parmi vous ! » il faisait allusion à une vive peinture des souffrances du Maître. Il est certain que la gnôse paulinienne se fondait sur une solide tradition historique. Dans le détail, telle ou telle conception de Paul peut avoir influé sur la teneur de récits évangéliques, mais ce n'est guère probable.

1. De même, si Marc a vraiment eu l'intention de montrer en Jésus le précurseur de la mission parmi les païens (voir J. Weiss, *ouv. cit.*, p. 82 et suiv.), il n'est pas nécessaire de supposer une influence paulinienne pour expliquer une préoccupation si naturelle, et qui correspondait à des paroles et à des faits attestés par tous nos Evangiles. Je conviens d'ailleurs qu'avec de la bonne volonté, on peut découvrir chez Marc quelques traces de paulinisme : par exemple, il y a le texte relatif à la *rançon*, que nous examinerons en son lieu; puis, certaines expressions, comme *l'Evangile* (au lieu de *l'Evangile du Royaume*). Voir le livre de Hoffmann, où les moindres indices de paulinisme ont été scrupuleusement notés.

2. Voir 1 *Thess.*, 4, 15-17 ; 1 *Cor.*, 7, 10 ; 9, 14.

En résumé, Marc reste un témoin de premier ordre, absolument original. Son Evangile « porte encore le fard du fruit tombant de l'arbre[1] ». Là où il y a un conflit, nous devons, en général, préférer sa version à celle des deux autres.

Ceci nous amène à dire un mot de l'attitude qu'un historien respectueux de la vérité doit observer à l'égard des textes des synoptiques.

Avec un peu de ressources dans l'esprit, on arrive toujours à harmoniser ce qui est contradictoire. Nous laisserons ces combinaisons de l'harmonistique aux habiles, et à ceux pour qui elles sont une nécessité de foi.

D'autre part, il nous semble que la critique, par l'effet du scrupule, d'ailleurs très louable, qui la poussait à séparer, dans les Ecritures Saintes, le bon grain de l'ivraie, a appliqué au texte de nos Evangiles des méthodes d'analyse vraiment excessives. Aucun texte, d'aucune littérature que ce soit, ne subsisterait, s'il était soumis à pareille épreuve. Il n'est que juste de revendiquer, pour les textes de nos Evangiles, le privilège du droit commun. Nul passage ne devrait être tenu pour inauthentique *a priori*. Un accusé n'est tenu pour coupable que si sa culpabilité est démontrée. Pour qu'un texte soit écarté, il faut qu'il soit convaincu d'inauthenticité, c'est-à-dire qu'il y ait incompatibilité, soit de style, soit de pensée, entre ce texte et les documents authentiques avec lesquels on le confronte[2].

Cette précaution est d'autant plus nécessaire, que les textes de nos Evangiles renferment des paroles de vie, qui empruntent à leur puissance créatrice une merveilleuse autorité. On n'y doit toucher qu'avec respect, et, pour élaguer ces textes qu'une expérience séculaire a sanctionnés, il faut avoir des raisons impérieuses de le faire.

1. Godet, *Introd.*, t. II, p. 441.

2. C'est probablement cette méthode qui m'a valu le reproche un peu sommaire de Piepenbring. Cet auteur écrit que j'attribue à Jésus « une foule de paroles émanant de la théologie apostolique », mais il a négligé de le démontrer.

VI

Les documents une fois classés, tant bien que mal, il reste à retrouver la physionomie historique de Jésus. Et ce n'est pas chose facile. Les synoptiques contiennent bien un portrait de Jésus ; mais il faut, pour le reconstituer, rapprocher tous ces fragments épars, semblables aux débris d'une précieuse mosaïque, qui aurait été réduite en une infinité de parcelles, presque en poussière. Or, tout le monde est capable de briser le conglomérat où sont agrégés ces fragments, de manière à les isoler. C'est proprement l'œuvre de la méthode critique. Mais la méthode critique ne suffit pas. Excellente lorsqu'il s'agit de défaire, elle est radicalement impuissante à reconstituer ce qu'elle a défait. Il y faut une autre méthode. L'intuition doit s'ajouter à l'analyse, si l'on ne veut faire fausse route. Pour ne donner qu'un exemple, qui paraît concluant, il y a autrement de science dans les *Evangiles synoptiques* de M. Loisy, que dans le *Jésus-Christ* du P. Didon[1]. Cependant, le P. Didon a admirablement compris Jésus ; tandis que peu de choses sont plus propres que les travaux de M. Loisy à établir que la critique pure est incapable de comprendre Jésus.

Aussi la critique moderne d'Allemagne, celle des Harnack, des Bousset, des Weinel, fait-elle une part toujours plus grande à l'intuition, ou, si l'on veut, à la divination, dans l'étude de la personne de Jésus. Et en France même, cette méthode, qui paraît si arbitraire, peut invoquer le patronage des penseurs les plus éminents.

Dans la préface de son admirable livre sur Pascal, M. Boutroux a écrit ceci :

« Pascal, avant d'écrire, se mettait à genoux, et priait l'Etre infini de se soumettre tout ce qui était en lui, en sorte que cette force s'accordât avec cette bassesse. Par les humiliations

1. *Jésus-Christ*, Paris, 1892.

il s'offrait aux inspirations. Il semble que celui qui veut connaître un si haut et rare génie dans son essence véritable doive suivre une méthode analogue, et, tout en usant, selon ses forces, de l'érudition, de l'analyse et de la critique, qui sont nos instruments naturels, chercher, dans un docile abandon à l'influence de Pascal lui-même, la grâce inspiratrice qui seule peut donner à nos efforts la direction et l'efficace[1]. »

Ce que M. Boutroux disait de Pascal, à plus forte raison le doit-on dire de Jésus. On ne peut le comprendre que si l'on s'abandonne à son influence. L'intuition doit être guidée par la prière : sinon, elle s'égare. La *Vie de Jésus*, de Renan, en est un mémorable exemple. Renan n'était pas dépourvu d'un certain sens religieux; mais la grâce dont parle M. Boutroux ne l'avait point touché : il avait adressé ses prières à Pallas Athènè, et elle ne lui avait rien appris sur Jésus.

La méthode applicable à ces études, c'est toujours la méthode historique, mais qui doit mener de front la critique et l'intuition : la critique, fournissant à l'intuition les matériaux sur lesquels elle travaille; l'intuition, venant à l'aide de la critique dans les cas douteux, et, des matériaux inertes fournis par elle, faisant jaillir la vie. Et ici plus que partout ailleurs, pour comprendre, il faut aimer.

VII

Cependant, la véritable méthode historique ne se borne pas à la contemplation des individus. Elle les rattache à leur milieu. Elle les explique par leurs hérédités, par leur race, par l'influence de l'éducation et des circonstances historiques, ou même par celle du sol et du climat. Est-il légitime de procéder ainsi, quand il s'agit de Jésus ?

D'une façon générale, cette méthode n'explique que les

1. *Pascal*. Paris, 1900. Préface.

gens médiocres ; et comme ils sont la majorité, elle peut, jusqu'à un certain point, rendre compte de l'évolution sociale ; mais elle échoue à expliquer le génie. A plus forte raison, un génie religieux tel que Jésus.

On a fait néanmoins à la personne de Jésus l'application de la méthode historique. De Strauss à Oskar Holtzmann, les auteurs des *Vies de Jésus* se sont efforcés d'expliquer Jésus par son milieu. Ils ont été amenés à étudier le judaïsme contemporain ; et, fréquemment, à accentuer les points de ressemblance entre Jésus et son entourage ; mais plus fréquemment encore, frappés par les différences, ils se sont attachés à mettre en relief l'originalité de Jésus. En France, le beau livre de Stapfer ; en Angleterre, celui d'Edersheim ; en Allemagne, les travaux de Weber, de Schürer, de Baldensperger, de Bousset, ont fait revivre le judaïsme contemporain de Jésus, — mais de tous ces exposés, il ressort jusqu'à l'évidence que Jésus devait à son milieu infiniment peu de chose.

Dès lors, les uns, comme Wilfred Monod, ont essayé de rattacher l'Evangile au prophétisme, — ou à l' « hébraïsme », — en passant par dessus les apocalypses juives. Les autres, comme Harnack, ont dégagé de la personne historique de Jésus les éléments éternels qui constituent, d'après eux, l'*essence du christianisme*. Harnack a ramené l'enseignement de Jésus à quelques formules très larges, trop simplifiées, et que l'orthodoxie a trouvées pauvres. Les théologiens orthodoxes ont critiqué âprement son entreprise, sans s'apercevoir que, malgré ses lacunes, cette œuvre constituait un hommage admirable à la valeur éternelle du christianisme[1]. Harnack aurait pu donner pour épigraphe à son livre ce texte de l'Evangile : « Le ciel et la terre passeront, mes paroles ne passeront point »

Mais en un certain sens, Harnack excluait Jésus de l'Evangile, et cette prétention devait être sévèrement jugée. On l'a d'ailleurs, en général, mal comprise. Jésus fait-il, ou non,

1. Il faut mettre à part, pour sa modération et sa valeur, la critique de H. Bois : *La personne de Jésus et l'Evangile de Jésus, d'après Harnack*, Paris, 1904).

partie de son propre Evangile ? La question, ainsi posée, est mal posée. Jésus enseignait « avec autorité, et non comme les Scribes ». On pouvait dissocier la personne d'un Scribe d'avec son enseignement : on ne saurait tenter la même opération pour Jésus. Son autorité était essentiellement *personnelle*. Harnack n'a jamais dit le contraire. Seulement, il a voulu établir que l'adoration de Jésus n'était pas un élément essentiel de l'Evangile primitif, et que Jésus, loin de se proposer aux hommages de ses disciples, avait désiré les conduire au Père. Il a rejeté au second plan l'élément messianique, tout en lui reconnaissant un rôle historique et providentiel. Il a mis le sentiment de filialité divine au centre de la religion prêchée par Jésus. Par là, il a soustrait l'Evangile à la loi du temps.

En réfutant, au nom de la théologie catholique, le livre de Harnack, M. Loisy s'était trouvé amené à présenter le christianisme tout entier (y compris l'Evangile de Jésus) sous l'aspect de l'évolution. Il supprimait l'essence éternelle du christianisme, pour le ramener à une succession de phénomènes qui évoluent dans le temps. Et, par cette chute de l'absolu dans le relatif, il en arrivait à tout légitimer (y compris la dévotion à saint Antoine de Padoue), en ayant l'air de n'admettre la réalité de rien. Dès lors, il s'est trouvé enclin à surfaire cette influence du milieu, que Harnack a peut-être trop négligée. Sa prétendue réfutation devait aboutir logiquement à la négation de l'Evangile historique. Ce « petit livre », l'*Evangile et l'Eglise*, a été la graine ; le commentaire sur les *Evangiles synoptiques* a été le fruit[1].

La vérité est entre ces deux extrêmes. L'essentiel, dans la personne et dans l'enseignement de Jésus, ce n'est pas ce qui le rapproche de ses contemporains : c'est ce qui l'en distingue. Ceux qui, par ignorance des textes rabbiniques, ou parce qu'ils attachent trop d'importance à des rapprochements de détail, mêlent à l'Evangile de Jésus quantité de

1. Voir l'*Evangile et l'Eglise* (3e édition, Bellevue 1904, 4e édit., 1908), et *les Evangiles synoptiques* (2 vol., Ceffonds, 1907-1908).

choses qui se trouvaient déjà dans l'enseignement de ses contemporains, et font de cette mixture l'essence du christianisme, méconnaissent la nature vraie de l'Evangile. Les arbres leur cachent la forêt : des textes sans importance les empêchent d'apercevoir l'originalité unique de celui qu'ils essayent péniblement de rattacher à un temps et à un milieu déterminés, et qui ne dépendait, ni de son temps, ni de son milieu.

Il faut le reconnaître loyalement, la méthode de Taine, de Le Play et de Fustel de Coulanges, n'est pas applicable à Jésus.

La condition première de son application fait défaut : à savoir, la race. Il est très difficile de dire à quelle branche de la famille humaine appartenait Jésus.

Jésus avait des idées juives ; mais il dépassait de toute sa hauteur le niveau du judaïsme. Pour expliquer sa supériorité, il est vain de distinguer entre le judaïsme et l'hébraïsme. Les livres préférés de Jésus ont été les Psaumes, Esaïe, Daniel, qui sont en majeure partie des créations du judaïsme post-exilique. Jésus procède du judaïsme, en donnant à ce mot sa signification historique la plus étendue. Mais il a fait pénétrer dans la substance de l'humanité aryenne toute la sève morale et religieuse du judaïsme.

On s'est demandé, à diverses reprises, si Jésus était réellement Juif de race. Dans son grand ouvrage sur *les Bases du dix-neuvième siècle*, H.-S. Chamberlain a cherché à établir qu'il y avait tout au moins des présomptions sérieuses du contraire. Juif de religion, Jésus l'a été, sans doute. Mais quant à la race, c'est une autre question. Il descendait de David, dit-on. Mais nous verrons qu'il n'a attaché aucune importance à cette filiation illustre. Peu importe, d'ailleurs. Jésus pouvait être descendant de David, tout en ayant des origines étrangères au judaïsme.

Les mariages mixtes étaient prohibés entre juifs et païens ; mais le signe qui caractérisait le Juif, c'était la circoncision. Par la circoncision, les païens pouvaient être incorporés à

la race d'Abraham. Ils étaient désormais « sous les ailes de la Schechina [1] ». Leurs descendants pouvaient même aspirer à la prêtrise.

Dès lors, entre juifs et païens, les croisements étaient possibles.

Or, les Galiléens avaient été annexés au judaïsme à une époque récente. La Galilée, qui était le district-frontière d'Israël, avait subi de tout temps les influences païennes, ainsi que l'indiquait son ancien nom de *Galilée des païens* [2]. A la chute du royaume de Samarie, elle avait été colonisée par les Assyriens. Au temps d'Alexandre, des colonies de vétérans avaient fondé les villes de Pella et de Dion : peu à peu, la Décapole s'était constituée, pays absolument grec, que des routes nombreuses reliaient à la Galilée. Entre la Décapole et la Galilée, les relations commerciales étaient très étroites [3]. Les marchands grecs exportaient le poisson du lac de Tibériade. Ces rapports de bon voisinage devaient amener des unions fréquentes. Du moins a-t-on signalé un fait remarquable, qui semble prouver que les Galiléens avaient subi de fortes influences ethniques étrangères au sémitisme. Dans leur prononciation, ils confondaient les gutturales. Et précisément, ce qui caractérise les peuples sémitiques, c'est leur aptitude à diversifier les gutturales. Il y a là un indice qui est petit, mais qui n'est point négligeable.

Il y a plus. Les Juifs qui s'étaient établis en Galilée, au retour de l'exil, et qui s'y trouvaient en petit nombre, furent rapatriés en Judée par Simon, vers 164 [4]. C'était le seul

1. Weber, *Jüdische Theologie auf Grund des Talmud und verwandter Schriften*, 2e édition (Delitzsch-Schnedermann), Leipzig, 1897, p. 76 et suiv.

2. *Gelil-ha-Gôïm* : littéralement, Cercle des Païens (*Es.*, 8, 23 ; 1 *Macc.*, 5, 15) La Galilée constituait la marche septentrionale d'Israël : elle était battue de trois côtés par les tribus étrangères. Voir George Adam Smith, *The historical geography of the Holy Land*. Londres, 1901, p. 414-415.

3. George Adam Smith, *ouv. cit.*, p. 596-608 ; Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi*, t. I, 2e éd., Leipzig, 1890, p. 29 et suiv. ; 122 et suiv.

4. 1. *Macc.*, 5, 20-23. Au temps d'Aristobule (105-102), suivant Schürer, qui se fonde sur l'autorité de Josèphe (*Antt.*, *XIII*, 11, 3) ; au temps de Jean Hyrcan (135-105), ce qui est plus vraisemblable, suivant George Adam Smith (*Ouv. cit.*, p. 414), et Dalman (*Worte Jesu*, p. 7).

moyen de les sauver. Ainsi, la Galilée était absolument païenne, lorsqu'elle fut conquise par les Maccabées, qui contraignirent les habitants à se faire circoncire et à embrasser la religion juive. Et ceci nous transporte à la fin du second siècle, — à peine un peu plus de cent ans avant l'ère chrétienne.

Devenus Juifs, les Galiléens apportèrent à leur foi nouvelle toute l'ardeur de leur âme énergique et enthousiaste. Le judaïsme n'eut pas d'adeptes plus convaincus : et cela, dès le commencement. Mais, entre Judéens et Galiléens, l'antagonisme subsistait. Les habitants de Jérusalem méprisaient les Galiléens. La piété galiléenne était plus enthousiaste, la piété hiérosolymite était plus formaliste.

Les Galiléens s'adonnaient aux rêves apocalyptiques ; ils vivaient de l'avenir. Les Hiérosolymites s'absorbaient dans l'étude de la Thora ; ils vivaient du passé. Passionnés de justice, loyaux, chevaleresques, les Galiléens étaient une autre race : ils avaient dans les veines du sang aryen. Il se peut donc que Jésus ait été le descendant de Juifs établis en Galilée et de Galiléens d'origine hellénique.

Cette hypothèse est séduisante. Il serait beau que la pensée providentielle eût fait naître au confluent des deux grandes races qui se partagent la souveraineté de l'esprit l'être inspiré dont le verbe était destiné à l'humanité tout entière. Je ne me dissimule pas qu'elle est aussi singulièrement aventureuse, et je n'ai garde de la faire mienne. Il en faut retenir que Jésus n'était pas, à proprement parler, Juif. Il était Galiléen. Et ce n'est pas la même chose [1].

D'ailleurs, il serait arbitraire d'expliquer Jésus par les influences de race. Jésus plane au-dessus de toutes les races. La race, le milieu, la religion même n'ont été chez lui que les conditions premières d'un développement qui devait abou-

1. Friedrich Delitzch, hanté par le mirage babylonien, croit pouvoir établir que Jésus était de race babylonienne. Les Babyloniens, eux aussi, confondaient les gutturales en les adoucissant (F. Delitzsch, *Babel und Bibel, dritter (Schluss-) Vortrag*, Stuttgart, 1905, p. 11).

tir, après trente années, à une vocation dont nous aurons à définir plus exactement la nature, mais dont nous pouvons dire dès maintenant qu'elle n'était suggérée à Jésus que par l'inspiration de son propre génie religieux, et qu'elle se rapportait au salut du monde, sans distinction de race ni de religion.

VIII

Avant d'aborder l'étude de la *mission de Jésus*, il me faut prévenir un malentendu possible. Il ne sera question dans ces pages que de la personnalité historique de Jésus de Nazareth. Mais, par le fait de la mort et de la résurrection de Jésus, sa mission est entrée dans un stade nouveau. L'histoire doit constater que telle est du moins la persuasion des chrétiens.

Plus je restreins mon dessein, dans ce livre, à analyser la mission de Jésus d'après la plus ancienne tradition évangélique, et dans les limites normales de la vie humaine, plus je me sens libre d'affirmer que Jésus de Nazareth n'est pas le Christ tout entier. Fonder la foi d'aujourd'hui sur le Christ historique, ce serait vouloir couper l'arbre, pour n'en garder que les racines, ou, si l'on préfère, ce serait faire rétrograder Jésus vers une période antérieure de sa vie et de son développement. Il n'y aurait dans cette tentative qu'appauvrissement pour la vie religieuse, et l'histoire n'y gagnerait rien. Le Christ d'aujourd'hui est infiniment plus grand que le Christ d'autrefois. Sans doute, c'est le même Christ, mais augmenté de tout ce qu'il a été dans l'âme de ses disciples, depuis Paul et Jean jusqu'aux hommes du Réveil et à des catholiques comme Perreyve, Gratry, Newman. C'est aussi le Christ augmenté de tout ce qu'il a été dans l'histoire extérieure du monde, dans la transformation

des idées et des peuples, dans l'évolution sociale vers la justice et la fraternité. C'est enfin le Christ augmenté de toute son action dans l'Invisible ; — mais ici, nous sortons du domaine de l'histoire.

Entre ces deux périodes de l'activité du Christ, il y a un lien de continuité. Sa mission actuelle n'est que le prolongement et l'épanouissement dans la gloire de la mission historique qu'il a accomplie sous le règne d'Hérode Antipas, en Galilée, et sous la procurature de Ponce-Pilate, en Judée. C'est de cette mission historique, et d'elle seule, que nous avons à nous occuper.

IX

Il me reste à esquisser le plan et à tracer les limites de cette étude. Je le ferai en peu de mots.

Le fait incontestable qui sera le point de départ de mon travail, sera celui-ci : Jésus de Nazareth a eu le sentiment d'une mission à remplir auprès de ses contemporains.

D'où lui venait ce sentiment ? Par qui, et comment, et dans quelle mesure se sentait-il accrédité auprès des hommes de son temps ? C'est la première question qui soit à résoudre.

Et voici la seconde : Quel était le but de cette mission ? Les deux choses se tiennent. L'autorité de Jésus conditionne son activité. Mais, pour passer de l'une à l'autre, et de la personne de Jésus à son œuvre, il nous faudra examiner les diverses dénominations qui ont été appliquées à Jésus, au témoignage des trois premiers Evangiles, et discerner celle qui répondait le mieux à son propre sentiment.

Ensuite, j'exposerai la mission de Jésus, en décrivant successivement trois cercles concentriques. Je considérerai d'abord l'attitude de Jésus à l'égard du passé, et l'idéal nou-

veau qu'il a apporté à son peuple. Mais ce message de vérité, cette *révélation* était aussi un message de *salut* : et, à ce point de vue, j'aurai à examiner les espérances que Jésus a résumées dans cette expression : le Règne, ou le Royaume de Dieu. Enfin, Jésus a eu le sentiment que sa mission échouerait s'il n'accomplissait une œuvre plus haute et plus mystérieuse encore : et c'est à cette œuvre, qu'il a accomplie en mourant sur le Calvaire, que sera consacré le dernier chapitre de ce livre, sous ce titre : *le Rédempteur*. Dans ma conclusion, je comparerai la mission historique de Jésus avec les données pauliniennes et johanniques ; puis j'essaierai de la confronter avec les exigences de la pensée et de la conscience modernes[1].

Après ce que j'ai dit de la difficulté de ces problèmes, un tel dessein peut paraître trop ambitieux. Mais, dans ces temps troublés, personne n'a le droit de se désintéresser des controverses relatives à la vie de Jésus. Il se peut qu'il y ait là, dans l'état actuel de nos connaissances, des difficultés insolubles. Il est toujours possible de rechercher des solutions qui coordonnent un nombre toujours plus grand de faits. Et toute conquête sur l'inconnu, dans ce domaine, a un prix inestimable, puisqu'il s'agit de Jésus. Il faut donc

1. Je renonce à donner la bibliographie du sujet. C'est l'infini. Je me borne à citer quelques-uns des travaux les plus récents.

1° *Commentaires* :

En première ligne, le très beau recueil publié sous la direction de Johannes Weiss (*Die Schriften des Neuen Testamentes neu übersetzt und für die Gegenwart erklärt*, 2e édition, Gœttingue, 1907). Puis, les Commentaires de Zahn (*Kommentar zum Neuen Testament*, Leipzig, 1903), ceux de Lietzmann (*Handbuch zum Neuen Testament* Tubingue, 1906), le *Hand-Commentar* de Holtzmann (Fribourg-Leipzig, 1889), les livres déjà cités de Wellhausen et de Loisy, les Commentaires sur les Evangiles du R. P. Rose, et l'étude du R. P. Lagrange sur l'*Evangile selon saint Marc* (Paris, 1911).

2° *Ouvrages consacrés à la théologie du Nouveau Testament :*

Bovon (*Théologie du Nouveau Testament*, 2 vol. Lausanne, 1893) ; Holtzmann (*Lehrbuch des neutestamentlichen Theologie*, 2e édition, Fribourg-Leipzig, 1911) ; Feine (Theologie des Neuen Testaments, Leipzig, 1910-1911) ; Weinel (*Biblische Theologie des Neuen Testaments*, Tubingue, 1911).

3° *Vies de Jésus :*

Albert Réville (*Jésus de Nazareth*, 2e édition, Paris, 1906) ; Stapfer *Jésus-Christ, sa personne, son autorité, son œuvre*, en 3 volumes, savoir : *Jésus-Christ avant son ministère*, 3e édition, Paris, 1896 ; *Jésus-Christ pendant son ministère*, Paris, 1897 ; *La mort et la Résurrection de Jésus-Christ*, 2e édition, Paris, 1898 ; Oskar

avoir le courage de se mettre à la tâche, humblement, mais résolument, en ayant les yeux fixés sur celui qui a dit, au témoignage de l'Evangile de Jean : « Je suis la Vérité ».

Holtzmann (*Leben Jesu*, Tubingue, 1901) ; Barth (*Die Hauptprobleme des Lebens Jesu*, Gütersloh, 1903).

4° *Monographies sur l'enseignement de Jésus.*

Wendt (*Der Inhalt der Lehre Jesu*, Gœttingue, 1890) ; Jülicher (*Gleichnisreden Jesu*, Fribourg, Leipzig et Tubingue, 1899) ; Johannes Weiss (*Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes*, 2e édition, Gœttingue, 1900) ; Bousset, *Jesu Predigt in ihrem Gegensatz zum Judentum*, Gœttingue, 1892) ; Baldensperger (*Das Selbstbewusstsein Jesu*, 2e édition, Strasbourg, 1892) ; Batiffol (*L'Enseignement de Jésus*, 9e édition, Paris, 1909).

5° *Monographies sur le judaïsme contemporain de Jésus et la théologie des rabbins :*

Stapfer (*La Palestine au temps de Jésus-Christ*, 5e édition, Paris, 1892) ; Schürer (*Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi*, 2e édition du t. Ier, Leipzig, 1890 ; 3e édition des t. II et III : Leipzig, 1898) ; Weber (*Jüdische Theologie auf Grund des Talmud und verwandter Schriften*, 2e édition, Leipzig, 1897).

6° *Ouvrages de vulgarisation* (appartenant en général à la tendance hypercritique) :

Bousset (*Jesu*, dans la série des *Religionsgeschichtliche Volksbücher*, fascic. 2 et 3, Halle, 1904 — à beaucoup d'égards, cette brochure est un chef-d'œuvre) ; Giran (*Jésus de Nazareth*, Paris, 1904) ; Piepenbring (*Jésus historique*, Paris, 1909) ; le *Manuel d'Histoire ancienne du Christianisme* de M. Guignebert (t. Ier, les Origines, Paris, 1907) ; *Jésus et la tradition Evangélique* (Paris, 1910), où M. Loisy donne le résidu que laisse subsister sa critique des Evangiles synoptiques, et le trop célèbre *Orpheus* de M. Salomon Reinach (Paris, 1909) dont Mgr Batiffol a réfuté les fantaisies dans son excellent petit livre, *Orpheus et l'Evangile* (Paris, 1910).

CHAPITRE PREMIER

L' « HOMME »

Ὑψωθῆναι δεῖ τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου.

I

Depuis les premiers jours de l'Evangile galiléen jusqu'aux dernières heures de la Passion, Jésus de Nazareth a parlé et agi avec l'autorité de l'homme qui *sait* qu'il ne relève de personne sur la terre.

A Jérusalem, le lendemain du jour où il avait chassé les vendeurs du Temple, les prêtres et les scribes lui demandèrent : « Par quelle autorité fais-tu cela ? Qui t'a donné le droit d'agir ainsi ? » Il refusa de répondre ; mais il répondit indirectement, par une allusion au baptême de Jean, qui, dans sa pensée, ne venait point des hommes, mais de Dieu. Jean avait baptisé au nom et par l'autorité de Dieu. De même lui, Jésus, il avait purifié le Temple au nom et par l'autorité de Dieu [1].

Dès le début de son ministère, dans la synagogue de Capernaüm, Jésus avait étonné ses auditeurs, « car il les enseignait comme ayant autorité, et non comme les scribes [2] ». On avait l'impression, en l'entendant, qu'il ne répétait pas des formules apprises par cœur, et que rien, dans ses paroles,

1. *Marc*, 11, 27-33. Cf. Wellhausen, *Evg. Marci*, p. 99.
2. *Marc*, 1, 22.

n'était l'écho des idées d'autrui. Ce qu'il enseignait, il l'avait d'abord vécu : c'était une source de vie qui jaillissait du fond de son âme. Il ne songeait pas à abriter sa doctrine derrière le nom de tel ou tel rabbin illustre : elle s'imposait par elle-même, sans le concours d'aucune autorité étrangère : elle avait la clarté de l'évidence.

Et les actes venaient confirmer la doctrine. Un possédé avait interrompu son discours, en lui criant : « Que nous veux-tu, Jésus de Nazareth ? Es-tu venu nous perdre ? Je sais qui tu es : le Saint de Dieu ! [1] » Il imposa silence à l'Esprit du Mal ; et le possédé se trouva guéri. Ainsi, les pouvoirs dont Jésus avait été investi se manifestaient dans ses exorcismes. Il y avait en lui une autorité qui se faisait sentir, non seulement à la conscience normale de ses auditeurs, mais aussi à la conscience troublée et extravagante des démoniaques, et dont les effets se répercutaient jusque dans le domaine physique proprement dit : la fièvre ne résistait pas au contact de la main de Jésus [2].

Tel il apparut le premier jour, à Capernaüm, tel il s'affirma durant toute sa carrière. On l'appelait « rabbi » comme les scribes ; mais il était tout autre chose qu'un simple rabbi : il était un prophète. L'autorité du rabbi était limitée à la tradition religieuse dont il était l'interprète ; elle n'était le plus souvent qu'un reflet de l'autorité de ses maîtres. L'autorité de Jésus débordait ses actes et ses paroles du moment ; elle n'avait point de limites, car elle émanait d'un être en qui Dieu se révélait.

A un prophète, on pouvait reconnaître une telle autorité morale. C'est pourquoi il n'est point venu de suite à l'esprit des auditeurs de Jésus qu'il fût autre chose qu'un prophète. Les uns le tenaient pour Elie ; d'autres pour Jérémie ; d'autres nommaient, au hasard, quelque prophète des jours anciens [3]. L'activité de Jésus, sa sagesse et ses miracles, ren-

1. *Marc*, 1, 24.
2. *Marc*, 1, 29-31.
3. *Matthieu*, 16, 14.

traient dans le cadre du prophétisme. Jésus lui-même se désignait volontiers comme un prophète. En face de l'incrédulité des gens de Nazareth, il disait : *Un prophète* n'est méprisé que dans sa patrie, chez ses parents, dans sa maison [1] ». Aux Pharisiens, qui l'avertissaient des menées d'Hérode, il répondait : « Il faut que je marche aujourd'hui, demain et le jour suivant ; car il ne sied point qu'*un prophète* meure hors de Jérusalem [2] ». Et devant la ville infidèle, il s'écriait : « Jérusalem ! Jérusalem ! qui tues *les prophètes*, et qui lapides ceux qui te sont envoyés, que de fois ai-je voulu rassembler tes enfants ! [3] »

En se qualifiant ainsi, Jésus répondait au sentiment de son peuple. Et il s'attribuait une autorité souveraine : « Regarde, disait Yahveh à Jérémie, je t'établis aujourd'hui sur les nations et sur les royaumes, pour que tu arraches et que tu abattes, pour que tu ruines et que tu détruises, pour que tu bâtisses et que tu plantes [4]. » Et dans la grandiose vision du chapitre 25, le prophète prenait la coupe qui contenait le vin « écumant » de la colère de Yahveh, pour en faire boire à toutes les nations. Rien, dans l'histoire, ne donne la sensation d'une puissance morale pareille. Qu'on se souvienne, après cela, du rôle que les prophètes ont joué dès les origines d'Israël, — chefs du peuple d'abord, et l'animant de leur âme dans les luttes où s'affirma son unité nationale ; puis, fondateurs de la royauté et conseillers des rois, qu'ils font et défont tour à tour ; qu'on se rappelle Elie, réunissant le peuple sur le Carmel et faisant mettre à mort, sous les yeux de la reine impuissante, les prophètes de Baal ; Amos, apparaissant à la fête de Béthel, et glaçant par sa complainte l'orgueilleuse exaltation de la foule ; Jean-Baptiste, disant à Hérode, devant qui tout se courbe et se tait : « Il ne t'est pas permis de prendre la femme de ton frère », — on se rendra compte qu'un prophète était un

1. *Marc*, 6, 4.
2. *Luc*, 13, 33.
3. *Luc*, 13, 34.
4. *Jérémie*, 1, 10.

homme qui avait le droit de tout dire, et dont la puissance n'était limitée par aucune autorité humaine. Et c'était chose naturelle. Les prophètes considéraient qu'ils étaient « la bouche de Yahveh ». Ce qu'ils disaient à leur peuple, ils le disaient au nom de Yahveh. Les contredire, c'était contredire Yahveh lui-même, qui, en leur donnant l'onction de son Esprit, les avait établis ses mandataires, ou si l'on veut, ses vicaires dans le monde.

Toutefois, appeler Jésus un prophète, ce n'est pas assez dire. Car Jésus a déclaré à mainte reprise qu'il était plus qu'un prophète. « Il y a ici plus que Jonas [1] », a-t-il dit. Il a élevé Jean-Baptiste au-dessus de tous les prophètes : « Entre ceux qui sont nés de femme, il n'en a été suscité aucun qui soit plus grand que Jean-Baptiste » ; mais il a ajouté : « Le plus petit dans le Royaume des cieux est plus grand que lui [2] ». A plus forte raison se considérait-il comme supérieur au Baptiste. Jean-Baptiste appartenait au passé, Jésus venait inaugurer une ère nouvelle. La Loi et les Prophètes avaient duré jusqu'à Jean [3]. Entre Jean et Jésus, il y avait un abîme. Les prophètes, organes presque impersonnels de Dieu, s'effaçaient derrière leur message. Jean lui-même n'était qu'une Voix, qui criait dans le désert [4]. Jésus n'a jamais songé à s'effacer derrière son message. L'autorité de sa prédication lui est apparue inséparable de son autorité personnelle. Il s'est toujours proposé à la foi et à l'imitation de ses disciples. Il a dit à ses auditeurs : « Venez à moi » ; il leur a dit aussi : « Apprenez de moi ». Ces paroles sont uniques. Il s'est mis au-dessus de la Loi, ce palladium d'Israël ; au-dessus des docteurs, dont personne n'osait contredire les préceptes : « Vous avez entendu qu'il a été dit aux anciens, mais *moi* je vous dis ». Il n'a pas craint, sur la question du divorce, de se mettre en conflit avec Moïse lui-même. Vis-à-vis de la Thora divinisée, vis-à-vis du culte

1. *Luc*, 11, 32.
2. *Luc*, 11, 11.
3. *Luc*, 16, 16.
4. *Marc*, 1, 3.

et du sanctuaire, il a procédé avec une liberté souveraine.

Mais il y a plus. Jésus a formulé des exigences qui, de la part d'un simple prophète, seraient inouïes. Il s'est reconnu le droit d'inviter des hommes à quitter « maison, ou frères, ou sœurs, ou père, ou mère, ou enfants, ou champs [1] », et à ceux qui auraient ainsi tout quitté pour le suivre, il a promis « la vie éternelle ». Il a été jusqu'à dire : « Si quelqu'un vient à moi, et ne hait pas son père, sa mère, sa femme, ses enfants, ses frères, ses sœurs, et même sa propre vie, il ne peut être mon disciple [2] ». A l'homme qui lui disait : « Seigneur, permets-moi d'aller d'abord ensevelir mon père », il a répondu : « Laisse les morts ensevelir leurs morts ; mais toi, va annoncer le Règne de Dieu ! [3] » Il a proclamé qu'il était venu apporter sur la terre « non la paix, mais l'épée [4] », et semer la division jusque dans l'intérieur des familles : « Désormais, dans une même maison, cinq seront divisés : trois contre deux, deux contre trois. Le père sera en division avec le fils, et le fils avec le père ; la mère avec la fille, et la fille avec la mère... [5] » Il a appelé les hommes qui l'entouraient à le suivre jusqu'au martyre : « Quiconque veut me suivre, qu'il renonce à lui-même, qu'il prenne sa croix, et qu'il me suive ! Car quiconque voudra sauver sa vie, la perdra ; et quiconque perdra sa vie *pour l'amour de moi* (et de l'Evangile), la sauvera [6] ». Pour lui, il faut donc être prêt à mourir ; et du courage de ses disciples à le reconnaître pour leur Maître, dans la persécution, dépendra leur destinée à venir : « Quiconque aura eu honte de moi et de mes paroles, dans cette génération adultère et pécheresse, le Fils de l'Homme aura aussi honte de lui, quand il viendra dans la gloire de son Père, avec les saints anges [7] ».

1. *Marc*, 10, 29-30.
2. *Luc*, 14, 26.
3. *Luc*, 9, 59-60.
4. *Matth.*, 10-34.
5. *Luc*, 12, 52-53.
6. *Marc*, 8, 35
7. *Marc*, 8, 38.

Jamais un fondateur de religion n'a pénétré aussi profondément dans l'existence de ses disciples, et n'a émis sur leur âme de semblables prétentions.

Vis-à-vis du monde qui l'entourait, l'autorité de Jésus s'affirmait avec la même énergie. Il pardonnait les péchés, — un droit qui, selon ses adversaires, n'appartenait qu'à Dieu ; — il guérissait les malades ; il anathématisait les scribes ; il chassait les vendeurs du Temple ; il imposait silence au vent et à la mer. Rien ne limitait sa puissance, pas même l'inertie des forces naturelles : partout où il allait, il se sentait souverain.

Cependant, il était l'incarnation vivante de l'humilité. Au moment du dernier repas, les disciples se disputaient, pour savoir qui d'entre eux était le plus grand. Jésus les interrompit : « Les rois des nations dominent sur elles, et ceux qui les tiennent en leur pouvoir reçoivent le titre de bienfaiteurs. Mais vous, ne soyez pas ainsi : que le plus grand parmi vous soit comme le moindre, et celui qui gouverne, comme celui qui sert ! Qui est le plus grand ? celui qui est à table, ou celui qui sert ? n'est-ce pas celui qui est à table ? et moi, je suis au milieu de vous comme celui qui sert [1] ». Servir ! ce mot revenait constamment dans sa bouche, et c'est par là qu'il a caractérisé sa vocation : « Le Fils de l'Homme est venu, non pour être servi, mais pour servir [2] ». Lorsqu'il a voulu se définir lui-même, il s'est défini par sa douceur et sa bienveillance envers les petits [3]. Il avait débuté par un acte d'humilité suprême, en allant recevoir le baptême de Jean. Jamais son humilité ne se démentit. Lorsqu'un scribe s'avisa de l'appeler « Bon Maître », il releva cette appellation flatteuse, qui lui décernait un attribut divin : « Personne n'est bon si ce n'est Dieu seul [4] ». Devant ce Dieu qu'il représentait sur la terre, il n'éprouvait que

1. *Luc*, 22, 25-28.
2. *Marc*, 10, 45.
3. *Matth.*, 11, 29.
4. *Marc*, 10, 17-18.

respect et adoration. Il l'appelait parfois « Seigneur du Ciel et de la Terre[1] ». Quand il invitait ses disciples à le craindre, il passait dans ses paroles un frémissement. Il a su ce que c'était de craindre Dieu et de lui obéir : il lui a obéi jusqu'à la croix, ce supplice des esclaves.

Une autorité souveraine, inégalée, s'alliant à une humilité unique, voilà ce qui, à première vue, caractérisait Jésus. Pour expliquer ce contraste extraordinaire, on a remarqué, et très justement, que Jésus n'a jamais connu les hontes du péché. « Jamais il n'y a de distance entre sa volonté et son devoir, et les plaintes des grands saints n'ont jamais déchiré son âme. » Ainsi s'exprime l'un de ses plus modernes historiens[2]. Et sans doute, la sainteté de Jésus (en entendant par ce mot l'absence totale du sentiment du péché, et la consécration totale au service de Dieu), permet d'expliquer bien des choses. Elle fait comprendre, notamment, l'empire qu'il exerçait sur les péagers, d'une part, sur les démoniaques, de l'autre, et le droit qu'il s'attribuait de pardonner les péchés. Mais elle n'explique pas tout. Pour que Jésus ait dit : « Apprenez de moi », pour qu'il ait proclamé ses droits sur l'âme humaine et sur la vie de ses disciples, il faut qu'il ne se soit pas considéré seulement comme un maître de sainteté, mais comme un maître de vérité : disons mieux, comme un médiateur entre Dieu et les hommes, ayant mission de révéler Dieu à ses frères, et de ramener ses frères à leur Dieu. L'autorité de Jésus et son humilité ne se concilient bien que si l'humilité se rapporte à la personne, l'autorité se rapportant au message. Mais si le message est de telle nature, qu'il soit inséparable de la personne du messager, il faut bien que le messager se mette en avant, et qu'avec toute son humilité, mais aussi toute son autorité, il prononce ces paroles : « Chargez-vous de mon joug, et apprenez de moi, car je suis doux et bienveillant[3] ».

1. *Matth.*, 11, 25 ; *Luc*, 10, 21.
2. Stapfer, *Jésus-Christ avant son ministère*, p. 101.
3. *Matth.*, 11, 29.

C'est ici que se présente un texte qui confirme toutes nos inductions, en projetant un jour décisif sur la personne et sur la mission de Jésus. C'est la célèbre parole : « Tout m'a été transmis par mon Père : et nul ne connaît le Fils, que le Père ; et nul ne connaît le Père, que le Fils, et celui à qui le Fils aura voulu le révéler [1] ».

1. *Matth.*, 11, 27 ; cf. *Luc*, 10, 22. Pour ruiner l'autorité de ce texte, M. Loisy lui attribue au sens métaphysique : « Bien que Père et Fils ne soient pas uniquement des termes métaphysiques et qu'ils représentent ici Dieu et le Christ, l'emploi du mot Fils, sans autre complément, est extraordinaire dans la bouche de Jésus ; il appartient au langage de la tradition, non à celui du Sauveur : il désigne le Christ immortel, on peut même dire éternel. La connaissance réciproque du Père et du Fils n'est pas davantage présentée comme une relation née dans le temps, et se réalisant actuellement : elle a le caractère supra historique des assertions analogues qu'on trouve dans le quatrième Evangile : elle n'exprime pas la préexistence, mais elle la suppose. Cette déclaration traduit la foi de la communauté chrétienne ; elle est libellée comme un petit symbole doctrinal destiné à signifier l'excellence de la révélation évangélique ». (*Evangiles synoptiques*, t. I, p. 909-910).

Ainsi, M. Loisy écarte ce texte au nom d'un *à priori* dogmatique. Jésus *n'a pu* dire cela

Est-ce bien sûr ?

D'abord, l'emploi du mot Fils « sans autre complément » se retrouve ailleurs (*Matth.*, 24, 36 : cf. *Marc*, 13, 32). M. Loisy se trouve donc réduit à supposer que, là aussi, il y a une glose « de la tradition ou de l'évangéliste », Je fais toutes réserves sur cette conjecture. Quant à notre texte, on peut admettre avec J. Weiss (*Schriften des N. T.*, t. I, p. 299 et s.), que la traduction grecque est défectueuse et que l'araméen signifiait en réalité « ton Fils » et non « le Fils », ce qui couperait court à toute objection.

Ensuite, il n'est nullement établi que nous ayons affaire à un symbole doctrinal. Ce n'est pas que j'adhère à l'hypothèse, d'ailleurs séduisante, de Harnack (*Sprüche und Reden Jesu*, 1907, p 189-216).

L'illustre historien s'appuie sur une leçon qui se rencontre chez Justin, chez Marcion, chez les Marcosiens, dans les Homélies clementines (*nul n'a connu le Père, si ce n'est le Fils, ni le Fils, si ce n'est le Père, et celui à qui le Fils révèle...*) pour établir que cette affirmation : Nul ne connaît (ou *n'a connu*) le Fils, que le Père, est une interpolation.

Si l'on admet que le texte primitif était : *Nul n'a connu le Père, que le Fils*, on reste sur le terrain de l'histoire, et il n'y a plus rien de *johannique* dans la parole attribuée à Jésus : son authenticité paraît donc établie

L'argumentation de Harnack (à laquelle il me faut renvoyer le lecteur) ne m'a point convaincu.

On conçoit très bien que l'affirmation : Nul ne connaît le Fils, que le Père, ait été, après coup, déplacée. Ainsi le voulait la logique, l'autre terme (Nul ne connaît le Père, que le Fils) étant la suite naturelle de ce qui précède (Tout m'a été transmis par mon Père). De ce qu'elle a été déplacée, il ne s'en suit point qu'elle soit inauthentique. Mais cette transposition a pour effet de briser le rythme de la phrase : par où elle se trahit.

Quant à la substitution de ἔγνω à ἐπιγινώσκει, elle semble attester une intrusion de la métaphysique dans l'histoire : c'est, à ce qu'il me paraît, une allusion au Christ préexistant.

Je m'en tiens donc au texte traditionnel: mais je ne vois pas qu'il ait été ébranlé par les critiques de M. Loisy.

D'abord, écarter une parole des synoptiques sous prétexte qu'elle est d'allure « johannique » me semble être un procédé peu scientifique. Le quatrième Evangile renferme de nombreuses variations sur les thèmes synoptiques. Si certains textes

Que signifie ce texte ? Il n'y est pas question de la *puissance* de Jésus. Le Ressuscité dira : « Toute puissance m'est donnée au ciel et sur la terre » : ce sera un point de vue différent. Il s'agit ici de la *connaissance* que Jésus possède des choses divines. Pour lui, comme pour les scribes, toute doctrine est d'abord tradition (*aschlamtâ*). Mais il oppose tradition à tradition. Celle des docteurs n'est accessible qu'aux « sages » et aux « intelligents » ; la sienne n'a rien d'ésotérique, des enfants la peuvent comprendre ; et, en fait, ce sont eux qui la comprennent. Celle des docteurs est humaine ; la sienne vient de Dieu. Cette doctrine si simple est de tradition divine ; et, dans sa simplicité, elle embrasse l'univers.

Il est absolument vain de limiter l'autorité de Jésus, étant donné qu'il est absolument vain de limiter *a priori* la révélation que Dieu lui a accordée. Un penseur moderne a le droit de ne pas s'incliner devant cette révélation, et de ne pas reconnaître l'autorité qui en dérive : un historien de bonne foi doit reconnaître que, dans la pensée de Jésus, il y avait là une autorité souveraine, fondée sur des connaissances qu'il était seul à posséder.

Pour déterminer de plus près la nature et l'étendue de cette autorité, il faudra donc examiner en quoi consistaient les connaissances qui lui servaient de base.

de Jean (3, 35 ; 10, 15 ; 17, 2-7, 10, 26) offrent des analogies avec le nôtre, c'est sans doute que le quatrième Evangile n'a fait que reprendre sur ce point, comme sur beaucoup d'autres, une pensée originale de Jésus.

Il est parfaitement vrai que dans un pareil texte, on peut projeter toute la métaphysique des conciles : mais est-ce bien l'interprétation *nécessaire* de cette parole ?

Je ne crois pas qu'il faille y voir autre chose que cette double affirmation :

1° Dieu reste un mystère pour tout autre que pour Jésus.

2° La personne de Jésus reste un mystère pour les autres hommes.

En d'autres termes, la conscience religieuse et morale de Jésus l'isole.

Est ce du johannisme ? Et ceci ne concorde t il pas avec l'impression qui se dégage pour nous de l'ensemble du ministère de Jésus ? Ne trouvons-nous pas dans les Evangiles une quantité de paroles incontestées qui nous prouvent que cette impression d'isolement, il l'a ressentie ? N'était-elle pas la rançon de sa supériorité morale et religieuse ?

Quant à l'intimité de Jésus avec le Père, il ne faut pas oublier la scène du baptême ou celle de la tentation, ni des paroles comme celle-ci : « Celui qui me reçoit, reçoit celui qui m'a envoyé. » (*Matth.*, 10, 40). Voir les très intéressants développements de J. Weiss (*loc. cit.*).

Ces connaissances se rapportaient essentiellement à *l'être de Dieu*. Le terme « connaître » semble trop faible pour traduire l'expression grecque. *Comprendre* serait préférable. Seul, le Fils *comprend* le Père ; — de même, le Père est seul à *comprendre* le Fils. Il y a réciprocité d'intelligence, il y a communion spirituelle parfaite entre Jésus et son Père. D'où il résulte que le secret de l'âme de Jésus échappe à toute investigation humaine. Il est donc impossible de reproduire l'expérience religieuse fondamentale de Jésus.

Sabatier a admirablement caractérisé la conscience religieuse de Jésus :

« Le lien de cette conscience à Dieu n'avait plus rien d'extérieur. Tout intérieur et moral, il était créé par un sentiment profond d'unité et d'amour, pareil à celui qui lie le père et l'enfant. Le Dieu qui est au ciel se révélait dans le cœur de Jésus comme son Père, Jésus se sentait vivre en Dieu comme fils. »

Mais Sabatier va trop loin lorsqu'il ajoute :

« Que le Christ ait voulu créer ce même rapport filial entre ses disciples et Dieu, que ce soit la marque distinctive et le contenu essentiel de la piété qu'il s'efforçait de leur inspirer, on en trouve la preuve dans presque chacune de ses paroles [1] ».

Certes, Jésus a entendu créer entre le Père céleste et ses disciples un rapport filial. *Le même rapport ?* Non pas. Car il aurait fallu d'abord que ses disciples fussent en état de s'assimiler le contenu de sa conscience filiale : et celle-ci renfermait des éléments insondables. Ensuite, Jésus était seul à connaître Dieu d'une connaissance adéquate. Il le révélait à ses disciples ; mais comment n'y aurait-il pas eu, dans cette intuition du divin, qu'il possédait, quelque chose d'intransmissible ? L'intuition religieuse est essentiellement individuelle. Et il ne faut pas dire que sur ce point nous adaptons l'Evangile aux définitions de la philosophie

1. *Les religions d'autorité et la Religion de l'Esprit*. Paris, 1904, p. 461.

moderne. Jésus a dit à ses disciples : « Apprenez de moi », mais il ne leur a jamais dit que le temps viendrait où ils pourraient se passer de ses enseignements.

Jésus pouvait révéler la pensée divine, parce qu'il la connaissait d'une connaissance adéquate. Il ne mettait pas de bornes à cette connaissance. Comment en aurait-il mis? C'était de Dieu qu'il parlait. Quand il disait : « Toutes choses m'ont été transmises par mon Père », l'affirmation : « Nul ne connaît le Père que le Fils », déterminait la nature des révélations divines. *Tout*, c'était la pensée de Dieu relativement aux hommes et à leur salut. *Tout*, c'était l'Evangile, qui renferme dans presque chacune de ses paroles tout ce que l'homme a besoin de savoir sur son Dieu et sur ses destinées éternelles, de même qu'une goutte d'eau reflète tout le ciel. Libre au dogmaticien moderne de tirer de là cette conclusion, que le Père n'avait rien transmis à Jésus qui ne fût en rapport avec les choses éternelles, et de tracer les limites de cette révélation. Dans la pensée de Jésus, elle n'avait point de limites, parce que les choses de la terre, il faut bien le dire, n'avaient pas d'importance à ses yeux. Il ignorait les sciences humaines ; partant, il n'avait point à craindre de conflit entre la révélation qu'il apportait aux hommes et des connaissances provenant de quelque autre source. Et, comme il ne se souciait que de ce qui est éternel, le conflit ne pouvait se produire. S'il y a, de nos jours, une lutte entre la foi et la raison, Jésus n'en est pas responsable : la théologie chrétienne seule a provoqué ce différend, qu'elle n'est pas en état d'apaiser.

La mission de Jésus consistait à transmettre aux hommes de son temps le trésor de la vérité révélée, c'est-à-dire à leur faire sentir, comme on l'a dit, le cœur même de Dieu. Il ne s'agissait point d'une connaissance rationnelle, puisque Jésus s'adressait aux simples, ou, comme il disait, aux « enfants ». Son autorité était donc essentiellement morale. Pour lui appliquer une parole célèbre, elle ne se démontrait pas : elle se montrait.

II

De quel titre Jésus a-t-il revêtu cette autorité qui lui venait de Dieu ? C'est chose secondaire, évidemment. Un titre n'exprime jamais ce qu'il y a de profond et d'unique dans une grande personnalité de l'histoire : il n'en définit que les côtés par lesquels elle est accessible à ses contemporains. On a attaché trop d'importance à cette question des titres de Jésus. Il nous importe moins de savoir comment il a été qualifié, que de comprendre ce qu'il a été. Toutefois, il est permis de croire que ces dénominations, par lesquelles les contemporains de Jésus, — s'inspirant ou non de son exemple, — ont essayé de traduire l'impression que leur causait sa personne, nous livreront du mystère de son âme humaine et divine ce que nous avons besoin de savoir en tant qu'historiens (et ce que des croyants ne doivent pas ignorer). Il est vraisemblable que cette étude nous donnera surtout la perception plus claire de ce que Jésus *n'a pas voulu être*. Mais de là, nous conclurons plus aisément ce qu'il a été — en tant que révélateur de la pensée de Dieu à l'humanité. Il est bien entendu que nous ne cherchons point ici à surprendre l'impénétrable secret de la personne de Jésus : tentative insensée au point de vue de l'histoire, profanatrice au point de vue de la foi ; — mais à nous former, après tant d'autres, une idée de sa mission.

III

Jésus avait l'intime conviction d'être le mandataire de Dieu auprès de ses compatriotes. Il était plus qu'un prophète. Mais au-dessus des prophètes, il n'y avait que le Messie. Pour déterminer l'attitude de Jésus vis-à-vis de l'espérance messianique qui remplissait l'âme de ses contemporains, il convient de préciser, dans ses grandes lignes, l'his-

toire des notions messianiques, depuis les origines d'Israël jusqu'aux premiers temps de l'ère chrétienne [1].

Le Messie (*l'Oint*) [2], c'est le roi davidique qui délivrera Israël. Il faut se souvenir que, dans l'ancien Israël, le roi était *l'oint* de Yahveh, et, en vertu de cette onction divine, le représentant visible de la Divinité au milieu de son peuple. Jamais la royauté de droit divin n'a eu des traits mieux accusés qu'en Israël. Le roi était inviolable. L'outrager, c'était commettre un blasphème, c'était insulter Yahveh lui-même dans la personne de son oint : crime passible de mort. Avec le temps, d'ailleurs, l'onction divine, entendue d'abord au sens réaliste, devint un symbole : c'est ainsi que, dans les prophéties du Deutéro-Esaïe, Cyrus est appelé l'*oint* de Yahveh [3].

Au prestige de la royauté s'ajoutait, dans l'espérance messianique, le prestige unique de David. On croyait qu'une « royauté éternelle » avait été promise à David [4]. Dans les heures de détresse nationale, on regardait vers ce siècle d'or de la royauté israélite avec une intensité de regret où se mêlait une espérance. Les prophètes donnèrent une expression inspirée à ces regrets et à ces espoirs.

Le Messie apparaît d'abord chez Esaïe [5], puis chez Michée [6], et c'est à ce moment précis de l'histoire qu'il a tout son relief, toute sa puissance de vie. Ce n'est pas un être divin : c'est

1 Voir Wellhausen, *Zur apokalyptischen Literatur* (*Skizzen und Vorarbeiten*, t. VI, p. 228 et suiv.).

2. On a d'abord dit *l'Oint de Yahveh*, puis on a dit *l'Oint ;* pour ne pas avoir à prononcer le nom de Yahveh. La désignation pleine se trouve d'abord dans les *Psaumes de Salomon* (17, 36 ; 18, 6. 8), puis dans l'*Apocalypse de Baruch*. La désignation abrégée (*l'Oint*) devait être courante dans le peuple, mais nous ne la trouvons nulle part avant le N. T.

3. *Esaïe*, 45, 1. (Voir l'article de Weinel, *Maschiah und seine Derivate*, dans la *Zeitschrift für Alttestamentliche Wissenschaft*, t. XVIII (1838), p. 69 et suiv.).

4. *2 Sam.*, 7, 16. De plus en plus, au cours de l'histoire d'Israël, l'expression « Fils de David » est devenue le titre messianique usuel (sauf dans le livre d'Hénoch et dans l'Apocalypse d'Esdras). (Voir notamment les *Psaumes de Salomon*, 17, 21.) Chez les rabbins, on disait couramment : le Fils de David vient (*Sukk.*, 97 a ; 98 a ; *Thaanith*, 68 a, etc...). Les *Philosophumena* nous prouvent à quel point cette appellation était répandue (IX, 30).

5. 9, 1-6 ; 11, 1-10.

6. 5, 1-4.

un enfant royal[1]. Il appartient à la race de David : ses origines remontent aux temps primordiaux[2]. D'après Michée, il sera originaire de Beth-Ephrath (Bethléem)[3]. Il sera roi de droit divin, revêtu de la force de Dieu. Toutes les aptitudes royales seront développées en lui, sous l'influence de l'Esprit divin[4]. Ce sera un héros, « prince de paix » et « père du butin »[5], ce qui revient à dire qu'étant toujours victorieux à la guerre, il assurera la paix à son peuple. Il gouvernera avec la force et la majesté de Yahveh : ses sujets habiteront en sûreté, car il sera grand jusqu'aux extrémités de la terre[6]. Sa venue produira l'achèvement de la nature et de l'histoire. Le loup habitera avec l'agneau, et tout le pays sera rempli de la connaissance de Yahveh[7].

Le roi davidique se retrouve dans les prophéties contemporaines de la captivité ; mais son individualité y est moins nette. Chez Jérémie, par exemple, il est un élément de l'espérance populaire : il n'en est plus le centre ; ou, du moins, c'est à la *royauté* que le prophète pense, et non plus au *roi* : « David ne manquera jamais d'un successeur assis sur le trône de la maison d'Israël ; les prêtres, les Lévites, ne manqueront jamais de successeurs[8] ». De même, Ezéchiel songe avant tout à la dynastie : « J'enlèverai... la cime d'un grand cèdre... j'arracherai du sommet de ses branches un tendre rameau, et je le planterai sur une montagne haute et élevée... Il produira des branches et portera du fruit ; il deviendra un cèdre magnifique[9] ». Ce cèdre, c'est la dynastie future. Et le prophète décrit superbement les temps à venir : « Je jugerai entre brebis et brebis... J'éta-

1. *Es.*, 9, 5.
2. *Mi.*, 5, 2. Il ne faut pas traduire avec Segond : *Aux jours de l'éternité.*
3. *Ibid.*
4. *Es.*, 11, 2.
5. *Es.*, 9, 5.
6. *Mi.*, 5, 4.
7. *Es.*, 11, 1-10.
8. *Jér.*, 34, 17-18, cf. 14-16.
9. *Ezéch.*, 17, 22, 24.

blirai sur elles un seul pasteur, qui les fera paître : mon serviteur David... Moi, Yahveh, je serai leur Dieu, et mon serviteur David sera prince au milieu d'elles... Je traiterai avec elles une alliance de paix, et je ferai disparaître du pays les animaux sauvages ; elles habiteront en sécurité dans le désert, et domineront au milieu des forêts. Je ferai d'elles et des environs de ma colline un sujet de bénédictions ; j'enverrai la pluie en son temps... L'arbre des champs donnera son fruit, et la terre donnera ses productions. Elles seront en sécurité dans leur pays ; et elles sauront que je suis Yahveh, quand... je les délivrerai de la main de ceux qui les asservissent... Elles ne seront pas consumées par la faim dans le pays, et elles ne porteront plus l'opprobre des nations. Et elles sauront que moi, Yahveh leur Dieu, je suis avec elles, et qu'elles sont mon peuple, elles, la maison d'Israël, dit le seigneur Yahveh[1] ».

Avec la seconde partie du livre de Zacharie[2], nous arrivons vraisemblablement au temps des successeurs d'Alexandre[3].

L'espérance messianique, qui a subi une éclipse au moment de l'exil, reparaît. « Sois transportée d'allégresse, fille de Sion, dit le prophète. Pousse des cris de joie, fille de Jérusalem ! Voici, ton roi vient à toi. Il est juste, victorieux et pieux ; il chevauche sur un âne, sur un poulain d'ânesse. Il détruit les chars d'Ephraïm et les chevaux de Jérusalem ; et les arcs de guerre sont anéantis ; il donne la paix au peuple par son jugement, et sa souveraineté s'étend d'une mer à l'autre, de l'Euphrate jusqu'aux confins du pays. Tes prisonniers aussi, à cause de l'alliance du sang que j'ai contractée avec toi, je les délivre de la fosse sans eau.... Je soulève tes fils, ô Sion, contre tes fils, Yavan, et je te rends semblable à l'épée d'un héros. Yahveh Sébaôth les protège, ils sont vainqueurs, ils foulent aux pieds les fils... et boivent leur sang comme du vin, et ils s'en emplissent comme une coupe sacrifi-

1. *Ezéch.*, 34, 22-31.

2. Ch. 9-14.

3. Cornill, *Einleitung in das Alte Testament*, p. 200.

cielle, comme les coins de l'autel ! Yahveh, leur Dieu, les sauve. Il les paît comme des brebis dans son pays. Oui, quelle prospérité ! Que ce sera beau ! Le blé fait prospérer les jeunes hommes, le moût fait prospérer les vierges. »[1]

Il y a entre les deux parties de cette prophétie un singulier contraste. C'est qu'il faut distinguer entre l'intervention sanglante de Yahveh, et la royauté pacifique qui en est la conséquence. A la tête du royaume qu'il a fondé, Yahveh établit un roi, qui est le représentant des hommes pieux[2]. Ce souverain reconstitue les anciennes frontières d'Israël, et il exerce une suprématie morale, une sorte d'arbitrage sur les peuples.

Dans la suite, l'espérance messianique a passé par une série de vicissitudes. Sous les Hasmonéens, elle s'est à peu près évanouie. D'abord, on a cru que les temps messianiques étaient arrivés : la grandeur de la tribu de Lévi éclipsait celle de la tribu de Juda. Puis, on éprouva une désillusion amère, qui, provoquée par l'indignité morale des souverains actuels, rejaillit sur l'espérance messianique elle-même. Israël se lassa de compter sur les interventions humaines : il n'attendit plus son salut que de l'initiative directe de son Dieu.

Sans doute aussi, la doctrine de la transcendance divine, en se développant, excluait la possibilité d'un médiateur purement humain entre Dieu et Israël. Il fallait, suivant la belle et ingénieuse expression d'un historien[3], que le Messie disparût momentanément de la scène de l'histoire, pour revêtir des attributs conformes à la nouvelle foi.

C'est pourquoi la littérature juive de cette période atteste irrécusablement le déclin des espérances messianiques. Le Messie fait défaut chez Joël, chez le Siracide, dans la petite

1. *Zach.*, 9, 9-17,

2. Le terme *'Ânî*, que je traduis par, *pieux*, signifie littéralement *pauvre*. Nous aurons à revenir sur ce point.

3. Baldensperger.

apocalypse insérée au milieu des prophéties d'Esaïe, chez Daniel, dans la première partie du livre d'Hénoch, dans la vision des semaines et dans la partie parénétique du même livre, dans le livre de Tobie, et dans celui de Judith, et dans la Sapience, et chez Baruch, et dans les sources juives des Testaments, et dans les deux premiers livres des Maccabées, et dans l'Assomption de Moïse.

Dans le troisième livre des Oracles Sibyllins, l'espérance messianique ne joue qu'un rôle secondaire et obscur.

Il serait faux néanmoins, de dire qu'elle soit morte. D'un texte assez peu clair de Josèphe[1], il semble ressortir que les Pharisiens, au temps d'Hérode le Grand, attendaient encore la venue du Messie. Et, si nous n'avions ce texte, la survivance de l'espérance messianique nous serait attestée par l'histoire de ces faux Messies qui se sont multipliés au premier et au second siècle : Judas le Galiléen[2], d'abord ; puis, sous la procurature de Félix, un Egyptien dont parlent Josèphe et l'auteur des *Actes*[3]; au temps d'Hadrien, Bar Kokaba ; sans parler des faux prophètes tels que Theudas[4].

Et cette espérance était répandue, non seulement chez les Juifs, mais chez les Samaritains, comme le prouve l'histoire du faux prophète samaritain qui ameuta le peuple sur le mont Garizim, au temps de Pilate[5]. La liturgie samaritaine contient une apocalypse messianique[6].

Les idées messianiques s'étaient infiltrées dans la société païenne, probablement sous l'influence de la propagande juive, qui était ardente et universelle. Un souffle d'espérance passait sur le vieux monde ; et l'espérance, lorsqu'elle devenait concrète, s'incarnait en un souverain du monde, descendant de César, comme le Messie juif était

1. *Antt.* XVII, 2, 4.
2. *Antt.* XVII, 10 ; 5. *B. J.*, II, 4, 1.
3. *Antt.* XX, 8, 6 ; *B. J.*, II, 13, 5 (*Actes*, 21, 38).
4. *Antt.*, XX, 5, 1 ; *Actes*, 5, 36.
5. *Antt.*, XVIII, 4, 1.
6. Merx, *ein samaritanisches Fragment über den Ta'eb*, Actes du 8e Congrès international des orientalistes, Leyde, 1893, p. 117 et suiv.

descendant de David. Le vieux mythe de l'âge d'or reparaissait. Auguste, pacificateur du monde, était appelé à en être le souverain. C'est ainsi qu'Horace le représente dans ses odes. L'inscription de Priène, qui célèbre Auguste, pourrait être un texte messianique juif, si l'on remplaçait par *Yahveh* la vague *Providence* dont elle parle :

« La Providence, qui veille sur tout dans la vie, a comblé cet homme, pour le salut de l'humanité, de tels dons, qu'elle nous l'a envoyé comme Sauveur, à nous et aux générations à venir. Il mettra fin à toute guerre, il organisera toutes choses admirablement[1]. »

On se souvient de la quatrième Eglogue, cette idylle qui valut à Virgile d'être vénéré par l'Eglise du moyen âge, comme un prophète du Messie, et qui fit de lui, dans l'enfer, le guide du Dante :

Magnus ab integro sæclorum nascitur ordo...
Tu modo nascenti puero, quo ferrea primum
Desinet ac toto surget gens aurea mundo,
Casta fave Lucina ; tuus jam regnat Apollo...
Ipsæ lacte domum referent distenta capellæ.
Ubera, nec magnos metuent armenta leones.
Ipsa tibi blandos fundent cunabula flores.
Occidet et serpens et fallax herba veneni
Occidet ; assyrium vulgo nascetur amomum.

Enfin, dans les *Oracles Sibyllins*, le messianisme juif et le messianisme païen se mêlent jusqu'à en devenir indiscernables[2]. Il y a des raisons de penser que III, 652 et suiv. est un texte païen ; VIII, 131-138 l'est certainement. C'est à juste titre que la Sibylle, dans le *Dies iræ*, voisine avec David.

Quelle que soit la grandeur de ces idées, il est certain que leur valeur religieuse n'est pas nécessairement considérable. Le droit divin des rois est au fond de tout messianisme — et c'est là une conception dont il ne faut pas

1. Voir les articles de Harnack, (*Christliche Welt*, 1899, n° 51), de Wendland (*Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft*, t. v, p. 342 et suiv.), l'étude de Lietzmann (*Der Weltheiland*, 1909), et celle de Roussiac (*Recherches sur les caractères du grec dans le Nouveau Testament d'après les inscriptions de Priène*, Paris, 1911

2. Il est à remarquer que, d'après Suétone, il fut prophétisé à Néron qu'il régnerait à Jérusalem (*Nero*, 40).

méconnaître la grandeur historique, mais qui, malheureusement, semble appartenir au passé.

Ce qui caractérise cette forme de l'espérance messianique, c'est qu'elle n'a rien de transcendant : je veux dire, rien qui dépasse l'horizon terrestre. Elle a pu, chez les poètes de Rome, s'élargir en s'adaptant à l'idée de l'Empire. A la source, chez les prophètes d'Israël, elle est foncièrement nationale et particulariste. Elle s'inspire toujours des vieux souvenirs héroïques du temps de David. Elle se traduit volontiers en images belliqueuses. Esaïe ne dit-il pas du Messie qu' « il frappera la terre de sa parole comme d'une verge » et que « du souffle de ses lèvres, il fera mourir le méchant ?» Et le Psaume 2, qui a servi de point de départ à tous les développements ultérieurs des Juifs sur le messianisme, est plus catégorique encore : « Yahveh m'a dit : Tu es mon fils ! je t'ai engendré aujourd'hui. Demande-moi, et je te donnerai les nations pour héritage, les extrémités de la terre pour possession. Tu les briseras avec une verge de fer ; tu les briseras comme le vase d'un potier[1]».

Sans doute, ce sont là des violences transitoires, et ce massacre universel est nécessaire à l'avènement d'un Etat idéal, où la paix règnera. Il ne faut pas déprécier ce rêve d'une société de justice, malgré les images de sang qui viennent parfois l'obscurcir. C'est un noble rêve. Mais cette conception monarchique et théocratique était trop étroitement liée aux ambitions terrestres d'Israël pour devenir le cadre des espérances de l'humanité. Elle n'était pas assez religieuse. Le Messie de l'hébraïsme n'était pas un Sauveur, ni un Rédempteur. C'était Dieu qui, dans l'Ancien Testament, était Sauveur et Rédempteur (*Goël*) ; le Messie était seulement le Roi du peuple sauvé[2].

Dans les apocalypses, la figure du Messie a pris des proportions fantastiques, sans que ses traits en soient sensiblement modifiés. Le Messie s'est détaché de la terre : sa puis-

1. *Es.*, 11, 4.
2. Castelli, *Il Messia secondo gli Ebrei*, p. 164 ; Dalman, *Worte Jesu*, p. 242.

sance et sa grandeur se sont accrues ; mais ce qu'il a acquis du côté de la transcendance, il ne l'a pas encore gagné en spiritualité. L'apocalyptique n'est guère qu'un grossissement de la prophétie, avec un Messie approprié à l'idée de la transcendance divine, mais qui conserve ses traits de souverain terrestre.

L'apocalypse d'Esdras le compare à un lion. Quand il apparaîtra, tous les peuples, entendant sa voix, laisseront là leurs pays et leurs guerres : une armée innombrable se rassemblera contre lui. Alors, il montera sur la montagne de Sion, et de là, il les détruira sans effort, par la seule vertu de sa parole « semblable à la flamme[1] ». L'apocalypse de Baruch décrit en termes saisissants les fléaux de l'avenir. Ce qu'il y aura de plus terrible, ce sera de tomber entre les mains du Messie. Quiconque aura échappé à la guerre, périra par un tremblement de terre, ou sera consumé par le feu ; quiconque aura échappé au feu, périra par la faim, et « tous ceux qui se seront sauvés et auront échappé aux périls précédemment énumérés... seront livrés entre les mains de mon serviteur, le Messie[2] ». Ensuite, le Messie, vainqueur, établira sur la terre un règne de justice et de bonheur, qui durera très longtemps ; il finira néanmoins par mourir : alors seulement arrivera la fin du monde. C'est le chiliasme — fantasmagorie si l'on veut, mais qui n'en constitue pas moins un progrès par rapport à l'eschatologie primitive, et un acheminement vers l'eschatologie spiritualiste qui sera celle du christianisme[3].

1. *Ap. Esdr.*, 13, 33-38 ; cf. 12, 31-34.

2. *Ap. Bar.*, (*version syriaque*), 70, 8 9 cf. 40, 1-3. En général, les Juifs confiaient à Dieu le soin de détruire leurs ennemis ; cependant, Dieu est suppléé dans cette besogne par le Messie, non seulement d'après les apocalypses d'Esdras et de Baruch, mais d'après la Sibylle (III, 652) ; d'après Philon (*De Praemiis et Pœnis*, 16) ; d'après les Targums (voir Bousset, *Judentum*, p. 217) : en somme, assez fréquemment.

3. Wellhausen, *Zur apok. Literatur*, p. 231. Les *Oracles Sibyllins* nous présentent un tableau de l'avenir où le caractère mixte de cette eschatologie apparaît assez nettement. On y voit le Messie paraître, tenant le sceptre que Dieu lui a donné. Il rend aux gens de bien les richesses qui leur ont été enlevées. Il s'empare de toutes les villes ; il brûle celles des méchants, tandis qu'il rend Jérusalem plus brillante que les étoiles, le soleil et la lune ; il y construit un sanctuaire admirable, et une tour infiniment grande, qui touche les nuages, et qui est visible aux yeux de tous les hommes, « si bien que tous les croyants et tous les justes contemplent la gloire du Dieu éternel » (*Or. Sib.*, V, 414-426).

Toutefois, dans l'âme des meilleurs d'Israël, l'espérance messianique a revêtu des formes encore plus pures. Le Messie des *Psaumes de Salomon* incarne l'idéal des Pharisiens, peu de temps avant la venue de Jésus. L'auteur de ces *Psaumes* supplie Yahveh de donner à Israël, au temps par lui désigné, son roi, le Fils de David :

« Ceins-le de force, pour qu'il mette en pièces les dominateurs injustes. Purifie Jérusalem des païens, qui la foulent aux pieds lamentablement. Qu'il chasse sagement et justement les pécheurs de son héritage ; qu'il brise l'orgueil du pécheur comme un vase de potier ! Qu'il brise avec une verge de fer tout ce qu'ils ont ; qu'il anéantisse les païens impies par le souffle de sa bouche ; qu'à ses menaces les païens s'enfuient devant lui, et qu'il reprenne les pécheurs à cause des pensées de leur cœur[1]...

Alors il rassemblera un peuple saint, qu'il jugera avec justice. Il jugera les tribus du peuple sanctifié par le Seigneur son Dieu. Il ne permettra pas qu'il subsiste de l'injustice au milieu de lui... Il les répartit par tribus dans le pays ; et, à l'avenir, aucun métèque, aucun étranger n'aura le droit d'y demeurer. Il jugera les peuples et les tribus dans sa sagesse et sa justice.

Il règne sur eux comme un roi juste, dirigé par Dieu. Durant ses jours, il ne se produit point d'injustice...

Il est pur du péché, de façon à pouvoir régner sur un grand peuple, réfréner les grands et mettre de côté les pécheurs par sa parole puissante. Jamais non plus dans sa vie il ne bronchera contre son Dieu : car Dieu l'a rendu fort en Saint-Esprit et sage en conseil intelligent...

Puissant dans l'action, et fort par la crainte de Dieu, il garde bien et fidèlement le troupeau du Seigneur.

Ses paroles sont plus pures que l'or le plus fin. Ses paroles sont semblables aux paroles des saints, au milieu de peuples sanctifiés. Heureux celui qui vivra en ce temps-là, et qui

1. *Ps. Sal.*, 17, 22 et suiv.

pourra voir le salut d'Israël dans l'union des tribus, telle que Dieu la fera [1]»

Le Psaume 18 reprend quelques traits de ce tableau : « Seigneur, purifie Israël pour le jour de la grâce salutaire, pour le jour de l'élection, pour le jour de l'avènement de ton oint ! Heureux celui qui vivra dans ce temps-là, et qui pourra voir le salut du Seigneur, qu'il prépare à la génération qui vient, sous la verge de l'Oint du Seigneur, dans la crainte de son Dieu, dans la sagesse, la justice et la force que que produit l'Esprit, — pour qu'il conduise chacun, par la crainte de Dieu, dans les œuvres de la justice ».

Tel est le type idéal du Messie, comme le conçoivent les âmes les plus élevées du judaïsme. Il y a, dans ce tableau, un détail qui nous frappe particulièrement : le Messie est pur de péché. Mais il ne faut pas exagérer l'originalité de ce trait. Jamais le Messie n'a été considéré comme un homme semblable aux autres au point de vue moral. D'ailleurs, cette absence de péché qui doit le caractériser, c'est la sainteté pharisaïque. Le Messie n'en est pas moins un roi terrestre. Il ne recourt pas à la force des armes pour triompher de ses ennemis : c'est qu'il n'en a pas besoin ; il lui suffit, pour anéantir les païens, de la « parole de sa bouche », et ceci n'a rien de nouveau : c'est une réminiscence de textes comme *Esaïe*, 11, 4, et *Psaumes*, 2, 9. C'est un Messie très énergique, un souverain qui forme une antithèse absolue avec ces rois hasmonéens[2] dont les Psaumes de Salomon parlent en termes méprisants : « A cause de nos péchés, des impies se sont élevés contre nous. Nous avons été assaillis et renversés par des gens auxquels tu n'as point donné de promesses. Ils ont dérobé avec violence, et n'ont pas rendu l'honneur à ton nom glorieux. Pompeusement, ils se sont mis la couronne dans leur orgueil. Ils ont désolé le trône de David dans leur arrogance[3]». A la place de ces usurpateurs,

1. *Ps. Sal.*, 17.
2. Schürer, *Gesch. des jüd. Volkes*, t. III (3e éd.), p. 152-153.
3. *Ps.*, 17, 5-6.

dont l'« étranger » Pompée a fait justice, que Dieu suscite le fils de David, c'est-à-dire un souverain selon le cœur des Pharisiens ! Il établira la souveraineté d'Israël sur le monde ; et ce ne sera point du tout la conversion pure et simple du monde païen, mais son assujettissement : « Il tiendra les peuples païens sous son joug, pour qu'ils le servent ; il glorifiera le Seigneur devant le monde entier ; il rendra Jérusalem pure et sainte, comme elle était au commencement : de façon que les peuples y viendront du bout de la terre, pour voir sa gloire, amenant comme offrande leurs fils épuisés[1] ».

Rien, en tout cela, qui dépasse le point de vue du Trito-Esaïe : rien qui atteigne à la hauteur de l'universalisme évangélique[2]. Nulle part, dans les *Psaumes de Salomon*, nulle part, dans le judaïsme, il n'est dit que le Messie soit porteur d'une révélation nouvelle ; nulle part, il n'est question d'une activité *messianique* qui ait pour but de délivrer les hommes du péché[3].

Sous ses diverses formes, l'espérance messianique avait repris vie au temps de Jésus. L'oppression romaine, la tyrannie odieuse des Hérodes, l'indignité des prêtres qui représentaient la religion nationale, tout concourait à détacher les âmes du présent. Il y avait beaucoup d'Israélites pieux, surtout parmi les humbles, qui attendaient, comme Siméon et Anne, « la consolation d'Israël ». Sans doute, leur espérance était plus ou moins pure ; et il est probable que la plupart n'envisageaient pas l'avenir à la façon des Psaumes de Salomon. Mais les uns et les autres attendaient un Libérateur.

1. *Ps. Sal.*, 17, 30-31

2. Il est intéressant de noter que le *Testament de Lévi*, comme les *Psaumes de Salomon*, met en relief la pureté morale du Messie : « L'esprit d'intelligence et de sanctification reposera sur lui. » Il n'aura pas de successeurs jusque dans les temps les plus éloignés. Tout péché cessera au temps de son sacerdoce : les impies cesseront de faire le mal. Béliar sera lié par lui, et il donnera à ses enfants le pouvoir de marcher sur les mauvais esprits. Il établira la paix sur toute la terre : il luira sur la terre comme le soleil ; il y dissipera toute obscurité (§ 18). Mais toute cette peinture est fortement suspecte de christianisme (Bousset, *Judentum*, p. 216, note).

3. Bousset, *Judentum*, p. 218.

L'Ancien Testament était interprété à la lumière des espérances messianiques. On y trouvait partout des allusions au Roi qui devait venir.

La renaissance de l'espérance messianique est attestée par l'histoire de Jean-Baptiste. La raison d'être de Jean a été de proclamer la venue de l'ère messianique. Lui non plus, il n'envisageait pas le Messie comme un être spirituel. Sa vision surpasse encore en âpreté les perspectives du messianisme contemporain. D'après lui, le Messie baptisera d'Esprit, mais aussi de feu. « Il a son van dans sa main, il nettoiera parfaitement son aire et amassera le froment dans son grenier ; mais il brûlera la balle au feu qui ne s'éteint point[1]. » Par lui se déchaînera sur la terre « la colère à venir[2] ».

L'originalité de Jean ne consiste donc pas dans sa notion du Messie (et il fallait que la notion traditionnelle fût bien profondément enfoncée dans les âmes, pour qu'un prophète tel que Jean l'adoptât sans la modifier). Elle est ailleurs, dans le domaine des exigences morales. Par là, il est vrai, le prophète a rompu le cercle étroit du particularisme juif. Enfin, en opposant le baptême d'eau et le baptême d'Esprit, en accentuant le rôle négatif du Messie, comme juge (non plus seulement des païens, mais des Israélites), et son rôle positif, comme dispensateur de l'Esprit, Jean frayait les voies à une notion plus haute : et véritablement, à ce point de vue, il a été « plus qu'un prophète ».

IV

Quelle attitude Jésus a-t-il prise à l'égard de ces espérances messianiques qui ont été « mises dans son berceau[3] » ? La question est de toute importance ; et il n'en est pas qui soit plus controversée[4].

1. *Luc*, 3, 16-17.
2. *Matth.*, 3, 7.
3. Baldensperger, *Selbstbewusstsein Jesu*, p. 216.
4. Depuis que Paul de Lagarde (*Deutsche Schriften*, p. 69), a soutenu que Jésus n'avait point eu l'intention de passer pour le Messie, ce paradoxe a trouvé accueil

La première difficulté qui doive être élucidée est purement verbale. Jésus s'est-il appelé le Messie ?

A cette question, il faut répondre négativement. Jésus s'est appelé le Fils de l'Homme ; il ne s'est pas donné le titre de Messie. Il y a bien quelques textes, très disséminés, où cette appellation est mise dans sa bouche : nulle part elle ne semble avoir fait partie du texte primitif[1]. Le seul passage où l'on puisse soutenir que la *messianité* proprement dite de Jésus soit réellement visée, fait partie du discours eschatologique. C'est donc un texte des derniers temps, et le terme de *Messie*, d'ailleurs, ne s'y trouve pas : pour l'y mettre, il faut interpréter.

Jésus ne s'est pas non plus donné le nom de Fils de David, qui était le terme dont on se servait couramment pour dési-

chez les théologiens. Cependant, il a rarement été soutenu jusqu'au bout. La controverse aujourd'hui porte à peu près exclusivement sur le dilemme : Messie présent ou Messie futur ?

1. Dans l'Evangile de Marc, il n'y a qu'un seul passage où Jésus se désigne *explicitement* comme le Messie (9, 41). *Implicitement*, il se désigne comme tel dans un autre texte (13, 6 : cf. *Matth.*, 24, 5). Chez Luc, jamais. Chez Matthieu, Jésus accepte nettement l'appellation de Messie (16, 17) ; et il se désigne comme tel à deux reprises : 23, 10 ; 24, 5. Mais Matth. 23, 10 est une simple variante de 23, 8, qui seul paraît original (voir Blass, *Beiträge zur Förderung christlicher Theologie*, t. IV, p. 41 ; *Evangelium secundum Matth.*, p. 83 ; Wellhausen, *Erg. Matth.*, p. 117). De *Matth.* 16, 17, il résulte qu'en tout cas, Jésus ne s'est jamais donné pour le Messie avant la scène de Césarée de Philippe. Mais de plus, ce texte n'est rien moins que sûr, étant en conflit direct avec le passage parallèle de Marc (8, 30). D'après *Marc*, 9, 41, Jésus se serait exprimé ainsi : « Quiconque vous donnera un verre d'eau à cause de mon nom (ἐν ὀνόματι μου, parce que vous êtes de Christ (ὅτι Χριστοῦ ἐστε) je vous le dis en vérité, il ne perdra pas sa récompense. » Mais dans le texte parallèle de *Matthieu* (10, 42), il y a simplement : « Quiconque aura donné à l'un de ces petits, en tant que disciple (εἰς ὄνομα μαθητοῦ, rien qu'un verre d'eau fraîche, en vérité je vous le dis, il ne perdra pas sa récompense ». Le texte de Matthieu paraît préférable, étant plus difficile. D'ailleurs, les mots « parce que vous êtes de Christ » sont singulièrement superflus, venant après : « à cause de mon nom ». Il est difficile d'admettre que Jésus ait parlé de lui-même, à la fois, à la première et à la troisième personne : qu'il ait paraphrasé inutilement ce qu'il venait de dire ; enfin, qu'il ait dit : Christ, et non le Christ (l'abréviation supposant un usage courant du terme, et son application usuelle à une personne déterminée). Reste *Marc*, 13, 6, où il est parlé de ceux qui viendront *au nom de Jésus*, et qui diront : C'est moi ! Dans le texte parallèle, Matthieu dit explicitement : « Beaucoup viendront en mon nom, disant : Je suis le Christ ». Il ne fait, semble-t-il, que commenter, en le précisant, le texte de Marc (Hoffmann, *Marcuser.*, p. 518). Voyons maintenant le texte de Marc. Après : « C'est moi ! » il se peut en effet qu'il faille sous entendre : « *qui suis le Christ* ». Mais comment ces imposteurs peuvent-ils venir *au nom de Jésus*, en disant : *C'est moi !* (ὅτι ἐγώ εἰμι) si Jésus ne fait qu'un avec le Christ ? Il y a là une difficulté qui ne se résout bien que si Jésus, dans la pensée de ceux qui doivent venir en son nom, *n'est pas* le Christ. Et dès lors, il n'y a rien à conclure de ce texte.

gner le Messie. A plusieurs reprises, ce titre lui a été décerné : il ne l'a jamais employé lui-même.

Il ne faut pas mêler cette question à celle de la descendance davidique de Jésus. Il est possible, il est même très probable que la famille de Jésus ait passé pour descendre de David[1]. La tradition de l'Eglise primitive est unanime dans ce sens. L'histoire des petits-fils de Jude, qu'Eusèbe rapporte d'après Hégésippe, repose sur cette donnée fondamentale, que Jésus et ses frères passaient pour être descendants de David. Il ne s'agit point ici, évidemment, de déterminer le bien fondé de cette tradition, mais de reconnaître qu'elle existait.

Il se peut que cette origine illustre ait contribué à former en Jésus le sentiment de sa vocation royale[2]. Mais, une fois son ministère commencé, il ne semble pas qu'il en ait fait aucun cas. Il a donné une preuve irréfutable du peu d'importance qu'il attachait à sa descendance davidique, le jour où il a demandé aux Pharisiens : « Comment les Scribes disent-ils que le Messie est le fils de David ? David a pourtant dit par l'Esprit-Saint ; « Le Seigneur a dit à mon seigneur : « Assieds-« toi à ma droite, jusqu'à ce que je mette tes ennemis sous « tes pieds ! » David lui-même l'appelle seigneur : comment donc est-il son fils ?[3] » Cette parole implique bien que, pour

1. Cf. *Rom.*, 1, 3 ; 2 *Tim.*, 2, 8 ; *Héb.*, 7, 14 ; *Actes*, 2, 30 ; 13, 23 ; *Apoc.*, 5, 5 ; 22, 16. La division en tribus subsistait nettement au temps de l'apôtre Paul (*Rom.*, 11, 1 ; *Phil.*, 3, 5). Quant aux familles, Eusèbe rapporte que les archives du Temple, contenant les registres familiaux, avaient été brûlées par Hérode (*H. E.*, I, 6) : mais les traditions orales n'en subsistaient pas moins. Or, nous savons, d'après le témoignage des *Chroniques*, qu'il y avait encore des descendants de David en l'an 300 (1 *Chron.*, ch. 3). D'autre part, vers 200 *après Jésus-Christ*, R. Huna passait encore pour être un descendant de David, et même, vers 220, Juda I (voir Dalman, *Worte Jesu*, p. 264 et suiv.). Mais je me ferais scrupule de tirer argument de ce qui pourrait bien n'être qu'un cliché de la théologie rabbinique (d'après *Ber. rabba*, 98, la souveraineté de David subsistait en Hillel et en ses successeurs : c'est un moment de la glorification du rabbin, qui prend peu à peu, dans l'esprit des Juifs, la place du Messie). Ce qui, par contre, me paraît absolument péremptoire, c'est l'épisode des petits-fils de Jude, mandés par Domitien, qui craignait en eux des rivaux possibles, et qui se rassura en voyant leurs mains calleuses (Eus., *H. E.*, III, 19-20). Voir sur ce sujet si discuté, l'article de G. Lechler : *Giebt das Neue Testament sichere geschichtliche Bezeugung für die Davidische Abstammung Jesu von Nazareth?* (*Studien und Kritiken*, 1896, p. 129 et suiv.).

2. Zimmermann, *Uberlief. von der Gesch. Jesu*, p. 88.

3. *Marc*, 12, 35-37.

Jésus, le Messie n'est pas un roi terrestre, mais qu'il est supérieur à l'humanité [1].

Wellhausen fait remarquer que, si Jésus a eu l'occasion de s'occuper de ce sujet, c'est que la question le concernait personnellement [2]. Plusieurs fois, des malades qui réclamaient son assistance l'avaient appelé *fils de David* [3]. Il n'avait pas repoussé cette appellation, quand Bartimée l'avait jetée vers lui dans un cri de détresse. A son entrée dans Jérusalem, la foule l'avait salué de ce même nom ; et Jésus n'avait pas imposé silence à la foule [4]. Mais quand il s'est agi de préciser son propre sentiment, il a nettement déclaré que dans sa pensée, le Messie était infiniment supérieur à ce fils de David que l'âme populaire attendait [5]. Il pouvait être, quant à la chair, descendant de David ; quant à sa vocation et à sa nature véritable, il était le seigneur de David, et non son fils [6] : un être supérieur, et non un roi semblable aux autres rois de la terre. Ici, il est visible que

1. Il est possible que, comme le pense Dalman (*Worte Jesu*, p. 234), l'exégèse du psaume 110 n'ait été fixée qu'au III[e] siècle. D'après Justin, les Juifs l'appliquaient à Ezéchias (*Dial.*, 33 : 83). Mais en tout cas, le texte de nos Evangiles serait incompréhensible si l'on n'admettait que les Scribes étaient enclins, dès cette époque, à appliquer le psaume 110 au Messie (cf. Loisy, *Ev. syn.*, t. II, p. 361 et s.). Leurs descendants essayèrent de résoudre la difficulté soulevée par Jésus. Dans le siècle à venir, disaient-ils, le Messie sera à la droite de Dieu, et Abraham sera à sa gauche. Comme Abraham sera triste de n'avoir pas la place d'honneur, Dieu lui dira pour le consoler : Le fils de ton fils siège à ma droite, et moi, je siège à ta droite (*Yalkuth Schimeoni*, sur Ps. 110, v. 1).

2. *Evg. Marci*, p. 104.

3. *Matth.*, 9, 27 ; 15, 22 ; 20, 30-31. On peut contester l'exactitude de ces trois textes ; mais il est malaisé de révoquer en doute l'épisode de Bartimée (*Marc*, 10, 47-48 ; *Luc.*, 18, 38-39). Il faut lire cependant, ne serait ce que par curiosité, l'interprétation que Schweitzer donne de ce récit. L'aveugle, selon lui, ne faisait, en appelant le Fils de David, que répéter une complainte, dont le but n'était nullement d'émouvoir la pitié de Jésus. Mais Jésus passait justement par là. En entendant une voix qui appelait le Fils de David, il fit appeler l'homme sans même savoir qu'il fût aveugle, et sans que personne pût croire qu'il prît pour lui le terme de « Fils de David ». D'ailleurs, dès que l'aveugle fut en présence de Jésus, il l'appela simplement *Rabbi* (*Abendmahl*, p. 51).

4. Voir cependant Schweitzer. *ouv. cit.*, p. 37.

5. Baldensperger, *Selbstbew. Jesu*, p. 169.

6. Il est donc également inexact de conclure de ce texte, avec Oskar Holtzmann (*Leben Jesu*, p. 354) ou Loisy (*loc. cit.*), que Jésus ne savait rien de son origine davidique, et d'en conclure avec Wabnitz que Jésus ne repoussait pas le titre de fils de David (*Histoire de la vie de Jésus*, t. II, p. 54-55). Jésus n'a point écarté la davidité du Messie ; mais il ne lui a point reconnu de valeur : il traite d'ailleurs la question d'une façon purement théorique, — on peut même dire : académique (Lechler, *art. cit.*, p. 135 et suiv.).

nous ne sommes plus sur le terrain du messianisme juif ou romain. Dans la pensée de Jésus, le Messie est institué de Dieu par un acte créateur, qui fait de lui, comme l'a dit fortement Dalman, ce que personne ne peut devenir dans le cercle naturel de l'humanité [1]. Jésus n'a point entendu être le Fils de David.

A-t-il donc eu le sentiment d'être le Fils de Dieu ?

Que le Messie fût Fils de Dieu, c'est ce que les Juifs ont déduit du Psaume 2, où Yahveh dit au roi de Sion : « Tu es mon fils : je t'ai engendré aujourd'hui [2] ». *Aujourd'hui* signifie : au jour de ton couronnement [3]. Il ne s'agit point d'une filialité métaphysique. Le Psaume fait allusion à la promesse que Nathan avait faite à David au nom de Yahveh : « Je serai pour lui (Salomon) un père, et il sera pour moi un fils [4] ».

Toutefois, le terme de *fils* a ici une signification plus profonde. Tous les hommes — et les rois eux-mêmes — sont *serviteurs* de Yahveh ; mais celui des rois qui est *fils* de Yahveh est son vicaire sur la terre ; il est appelé à dominer les autres souverains : « Demande-moi, et je te donnerai les peuples pour héritage, les extrémités de la terre en possession : tu les briseras avec une verge de fer ; tu les briseras comme le vase d'un potier [5] ». La filialité divine est simplement, ici, un équivalent de la royauté de droit divin : et c'est pourquoi le Psaume n'a pas été, dès l'abord, entendu au sens messianique [6]. Mais il est infiniment probable que les contemporains

1. W*orte Jesu*, p. 234.

2. V. 7.

3. *Duhm, Psalmen*, p. 8 ; Dalman, W*orte Jesu*, p. 220. Le Psaume 2 constituait, sans doute la liturgie du couronnement des rois hasmonéens (Duhm, *ibid.*).

4. Le texte qui renferme cette prédiction est, selon toute vraisemblance, antérieur à l'exil (Budde, *die Bücher Samuelis*, p. 233 et suiv.).

5. Ps. 2, 8-9.

6. Il est probable que les textes d'*Hénoch* et de *Baruch* où l'on retrouve la mention de l'oint de Dieu, sont interpolés. Dans l'*Apocalypse d'Esdras*, Dieu parle à mainte reprise du Messie en l'appelant son fils, mais sans qu'il y ait une allusion nette au Psaume 2. Dans les *Psaumes de Salomon*, il est question à plusieurs reprises de l'oint de Dieu, au sens messianique ; mais le Messie n'est pas désigné comme Fils de Dieu. Par contre, l'exégèse messianique du Psaume 2 a été développée par les rabbins (*Sukka*, 52a ; *Ber. Rabba*, 44 ; cf. Wünsche, *Der Midrasch Bereschit-Rabba*, Leipzig 1881, p. 203).

de Jésus, qui trouvaient partout des allusions au Messie [1], en ont aussi trouvé dans ce Psaume. En tout cas, l'appellation de Fils de Dieu, pour désigner le Messie, leur était familière. La parole que Marc met dans la bouche du grand-prêtre : « Es-tu le Messie, le Fils du... Béni soit-il ? » en est la preuve.

Dans cette filialité divine du Messie, il ne faut rien voir de métaphysique. Elle s'entendait au même sens que la filialité divine d'Israël. Le Messie était à la fois le représentant de Dieu sur la terre et le représentant d'Israël devant Dieu : la vivante personnification du peuple de Yahveh : par conséquent, l'objet particulier de son amour.

Ceci posé, Jésus a-t-il été appelé, de son vivant, fils de Dieu, et dans quel sens ?

Il faut écarter, avec Dalman, un certain nombre de textes qui ne sont pas absolument sûrs [2].

Il faut tenir compte également de la signification très ample et très vague que le nom de Dieu avait prise dans le monde gréco-romain. Le centurion qui s'écriait, en face de la croix : « Véritablement, cet homme était un fils de Dieu », saluait en Jésus un héros, une sorte de demi-dieu, et non le Fils de Dieu au sens que nous avons accoutumé de donner à ce terme. L'adjectif *divin* n'avait aucune rigueur métaphysique, et un homme dont le courage, la vertu ou le génie suscitait l'admiration, pouvait très bien, par métaphore, être appelé fils de Dieu.

De même, il faut écarter le témoignage des démoniaques. Ceux-ci, suivant les récits concordants des Evangiles, appe

1. A ne considérer que le Talmud et les plus anciens Midraschim, les Juifs trouvaient dans 456 passages de l'Ancien Testament des allusions au Messie et à son règne (Edersheim, *Life and times of Jesus the Messiah*, t. II, p. 710).

2. *Matth.*, 16, 16 (le texte parallèle de *Marc* dit simplement : « Tu es le Messie ») ; *Matth.*, 14,33 (amplification du récit primitif : cf. *Marc*, 6,51) ; *Matth.*, 26,63 (le texte parallèle de *Marc*, qui est primitif, a d'ailleurs le même sens) ; *Matth.*, 27,40 (le Messie est également remplacé par le Fils de Dieu : cf. *Marc*, 15,32) ; *Luc*, 22,70 (qui est un doublet). Matthieu, particulièrement, a une tendance à remplacer le *Messie* par le *Fils de Dieu*, — idée très juste au point de vue chrétien, moins juste au point de vue juif. Voir Dalman, *Worte Jesu*, p. 224 et suiv.

laient Jésus « fils de Dieu »[1]. Mais il ressort avec évidence de l'un de ces textes[2] que, suivant Luc tout au moins, « fils de Dieu » était simplement le synonyme de Messie. Il est très possible qu'en réalité, les démoniaques aient salué en Jésus le Messie, vainqueur de Satan, et non le Fils de Dieu.

De tout cela, il résulte que Jésus pourrait bien, comme le pense Dalman[3], n'avoir été appelé *Fils de Dieu* par aucun contemporain.

Mais il s'est désigné lui-même comme le Fils de Dieu ; et, en deux circonstances décisives de sa vie, il a reçu l'assurance qu'il l'était véritablement.

Quelle était, dans sa bouche, la portée de cette expression ?

Dans le récit de la Tentation, « fils de Dieu » est l'équivalent exact de Messie. Mais ceux qui partent de là pour railler la distinction souvent faite entre la *conscience filiale* de Jésus et sa *conscience messianique* n'oublient qu'une chose : c'est que Jésus a repoussé la tentation. Par là, comme nous le verrons, il a écarté l'interprétation messianique qu'il aurait dû normalement donner à sa filialité divine. D'ailleurs, la conscience filiale de Jésus remonte certainement plus haut que sa conscience messianique, si l'on admet — et pourquoi ne l'admettrait-on pas — l'historicité du récit qui nous montre Jésus, à l'âge de douze ans, interrogeant les docteurs dans le Temple. Lorsqu'il dit à ses parents : « Ne saviez-vous pas que je devais être dans la maison de mon Père ? »[4], il se sent fils de Dieu de la façon la plus immédiate ; il n'a point encore conscience d'être Messie.

Par contre, il ressort d'un certain nombre de textes que Jésus s'est reconnu vis-à-vis de Dieu une situation à part, et telle, que personne d'autre sur la terre n'y aurait pu pré-

1. *Marc*, 5,27 (*Matth.*, 8.29 ; *Luc*, 8,28) ; *Marc*, 3,11 ; (*Luc*, 4,41).
2. *Luc*, 4,41.
3. *Worte Jesu*, p. 226.
4. *Luc*, 2,49.

tendre. Il a invité ses contemporains à devenir des « fils de Dieu » au sens moral ; mais lui-même, il a eu le sentiment d'être *le fils préféré* de Dieu, son Elu, son Oint.

Quand Jésus descendit dans les eaux du Jourdain, il entendit une voix qui disait : « Tu es mon Fils de prédilection : je t'ai élu [1] ».

Au moment de la Transfiguration, les disciples intimes de Jésus entendirent, eux aussi, une voix qui disait : « C'est mon fils de prédilection : écoutez-le ! [2] » Ainsi, le cercle de la révélation s'élargissait : la nature véritable de Jésus commençait de transparaître aux yeux de ses fidèles. Et cette révélation, qui était liée à la Transfiguration, c'est-à-dire au rayonnement de l'être glorieux à travers l'enveloppe terrestre, fondait l'autorité de Jésus, qui apparaissait ainsi comme la conséquence nécessaire et immédiate de sa filialité divine.

Jésus lui-même, en plus d'une parabole, s'est désigné à mots couverts comme l'héritier de Dieu. L'expression « mon fils de prédilection » reparaît dans la parabole des vignerons (récit de Luc) [3]. Et le texte de Marc est encore plus significatif : « Il avait un fils bien-aimé [4] ».

Quel rapport y avait-il entre la conscience filiale de Jésus (qui n'était point, dans sa pensée, destinée à rester son monopole), et sa conscience messianique ? Il y a là un problème qui, je le crains, restera toujours insoluble. Peut-être vaut-il mieux se garder d'apporter de trop grandes précisions dans une matière qui ne les comporte pas. Ce terme de « Fils de Dieu » était singulièrement flottant et imprécis. Le Fils de David était Fils de Dieu ; mais le personnage mystérieux de la vision de Daniel, le Fils de l'Homme, pouvait aussi être nommé Fils de Dieu. Il y avait là un terme flexible, qui pou-

1. *Marc*, 1,11 ; *Luc*, 3,22.

2. *Marc*, 9, 7.

3. *Luc*, 20, 13.

4. *Marc*, 12, 6. Je laisse de côté *Matth.* 22, 2, où l'interprétation allégorique n'est pas nécessaire. Enfin, il y a *Marc*, 13, 32, dont l'authenticité, il est vrai, a été contestée.

vait convenir également au Messie terrestre et au Messie transcendant, ou même à un simple homme. La terminologie est donc ici d'un faible secours. Il est certain qu'il ne s'agit pas seulement d'une relation éthico-religieuse qui soit telle, que d'autres y puissent parvenir. Quand Jésus a le sentiment d'être Fils de Dieu, il songe à l'intimité absolue qui existe entre lui et le Père. Cette intimité se fonde sur l'élection divine [1] ; mais l'élection divine elle-même ne se fonde-t-elle pas sur l'affinité de nature ? Jésus révèle le Père ; mais entre lui et les hommes auxquels il le révèle, il subsiste un intervalle qui ne s'effacera jamais. Nous revenons ici à la grande parole : « Nul ne connaît le Fils, que le Père... nul ne connaît le Père, que le Fils ».

Pour traduire cette grandeur unique, — essentiellement morale, mais qui, étant inaccessible, devait avoir un fondement métaphysique, — Jésus a eu recours à une expression beaucoup plus précise que celle de Fils de Dieu : il s'est appelé Fils de l'Homme. En se dénommant ainsi, il rompait nettement avec tout messianisme charnel : il affirmait sa messianité, sans doute, mais en lui donnant un caractère transcendant et à venir.

Il nous reste à considérer successivement comment Jésus a refusé de répondre aux vœux de ses contemporains, et quel est le rôle véritable qu'il a assumé vis-à-vis de Dieu et de l'humanité.

V

Jésus s'était joint à la multitude qui s'en allait vers Jean, pour recevoir de lui le baptême de repentance.

Que signifiait cette démarche ? Il y a là un mystère que les récits de nos Evangiles n'ont point dissipé.

Jésus entendait-il se solidariser avec son peuple dans ce

1. Si Dieu *se complaît* en Jésus, c'est qu'il l'envisage comme son représentant sur la terre (Dalman *Worte Jesu*, p. 229). L'idée sémitique de *filiation* indique essentiellement une parenté morale, une identité de nature (Dalman, *our. cit.*, p. 234). Quant à la filiation concrète, elle n'était pas indispensable.

grand acte collectif de repentance, dont aurons plus tard à définir la portée, — sans que cette démarche impliquât chez lui, en tant qu'individu, le sentiment du péché ?

Faut-il admettre — sur la foi d'une parole qui ne nous est rapportée que par un Evangile apocryphe, mais qui n'est pas indigne de Jésus, — qu'il se demandait si, de n'éprouver à aucun degré le sentiment du péché, ce ne serait pas un péché ?

Qu'il se fît baptiser par scrupule, ou par esprit de solidarité, ou pour les deux raisons à la fois, il est certain que ce ne sont pas des explications suffisantes.

Jésus a parlé ailleurs du baptême de la mort, et il a mis ce baptême en rapport avec son activité future. Il a donc vu dans le baptême une *initiation*. Et ceci n'a rien qui soit particulier à l'Evangile.

Partout où le rite de l'immersion a été pratiqué dans le monde ancien, il avait une double signification : c'était, d'une part, une cérémonie purificatrice, de l'autre, une cérémonie initiatrice. Les deux éléments réunis constituent un acte de *consécration*. Tel fut le baptême de Jésus. Il ne s'y joignit aucune confession des péchés : d'où l'étonnement de Jean-Baptiste [1]. Dans cet acte de consécration, Jésus mettait donc une intention spéciale. Il s'agissait, pour lui, de se mettre à part pour le service de Dieu. Il se sentait appelé, depuis longtemps, à accomplir une œuvre grande. L'espérance messianique avait été déposée dans son âme dès les années d'enfance. Ses parents fréquentaient dans les milieux où l'on attendait « la consolation d'Israël » : la piété d'Anne et de Siméon, de Zacharie et d'Elisabeth avait exercé sur eux son influence. L'esprit de Jésus fut sollicité de bonne heure par l'espérance de son peuple. Et durant ces trente années de

1. Il ne faut donc pas trop se hâter d'affirmer l'inauthenticité du dialogue entre Jésus et Jean, dans l'Evangile de Matthieu. Il se peut que Jean ait éprouvé des scrupules à baptiser Jésus, et que Jésus ait insisté parce qu'il voyait dans le baptême un moyen, non d'effacer ses péchés, mais de réaliser une perfection de justice (Voir cependant Hoffmann, *Das Marcusevangelium und seine Quellen*, p. 357; J. Weiss, *Schriften des N. T.*, t. I, p. 226).

vie silencieuse et obscure, sur lesquelles nos Evangiles ne nous disent à peu près rien, il prit conscience de sa vocation.

Elle fut, non pas le résultat accidentel d'une vision, mais le fruit mûr de ces trente ans de croissance spirituelle. Lorsqu'il se rendit sur les bords du Jourdain, Jésus était dans la plénitude de ses forces physiques et morales. Ce qu'il fut après le baptême, il l'était dès auparavant. Mais le baptême fut, pour lui, la réponse de Dieu aux préoccupations de son âme, et par-dessus tout à cette question : Pourquoi suis-je sur la terre ? L'atelier de Nazareth n'avait pas fourni la réponse attendue. Jésus, tout en persévérant dans son labeur, se sentait appelé à autre chose : par cette communion permanente avec Dieu qui fut le secret de sa vie, il avait pris conscience du divin qui était en lui ; peu à peu, tous les matériaux s'étaient accumulés : il ne restait plus qu'à faire jaillir la flamme créatrice qui devait tout embraser. Ce fut l'œuvre du baptême. Il acheva de révéler Jésus à lui-même [1]. A ce moment, Jésus vit le ciel ouvert. Il découvrit en lui-même, selon l'heureuse expression d'un historien, « la première et la plus haute réalisation du rapport idéal entre Dieu et les hommes, qui, d'après les promesses de l'Ecriture, devait exister dans les temps messianiques [2] ». Il avait déjà conscience d'être fils de Dieu : il comprit que sa filialité divine l'obligeait à répondre aux espérances messianiques de son peuple : qu'il n'était pas seulement le fils de Dieu, mais son *fils préféré* [3] ; il sentit que l'Esprit de Dieu s'emparait de lui, et le poussait à la conquête de son peuple.

1. Il est difficile de dire quelle fut, en cela, la part de Jean, et si véritablement sa parole « libéra » les « forces » qui dormaient en Jésus (Oskar Holtzmann, *Leben Jesu*, p. 102).

2. Wendt, *Lehre Jesu*, t. II, p. 69.

3. « Tu es mon Fils préféré, dit la voix. Je t'ai élu. » (*Marc*, 1, 11). D'après Justin et Clément d'Alexandrie, le texte de Luc aurait été : « Tu es mon Fils, je t'ai engendré aujourd'hui ». C'est exactement le texte du Psaume 2, tandis que Marc se rapproche d'*Esaïe*, 42, 1. Malgré l'opinion de J. Weiss (*Das alteste Evg.*, p. 130), je préfère le texte de Marc. Il me paraît que, malgré les traces que le texte de Luc (d'après D) a laissées dans l'ancienne littérature chrétienne (voir Zahn, *Einleitung*, t. II, p. 358 et suiv.), il est tendancieux et apocryphe. C'est la théologie qui s'exprime ainsi : ce n'est pas l'intuition religieuse. Déjà, la reproduction littérale d'une parole de l'A. T. aurait dû quoi faire réfléchir.

Révélation soudaine, comme devait l'être, pour Saul de Tarse, celle du chemin de Damas, mais qui ne faisait que prolonger le passé, tandis que la mission de Saul de Tarse fut une rupture irrémédiable avec le passé. Or, cette seule considération suffit à exclure l'hypothèse d'un commencement nouveau. Jésus n'a pas eu à se convertir. Une vocation soudaine se conçoit lorsqu'il y a conversion : chez un Saul de Tarse ou un François d'Assise. Jésus était avant le baptême ce qu'il fut après, — moins la certitude de l'élection divine et l'afflux d'énergie dont elle fut accompagnée. A la consécration absolue de son être, Dieu avait répondu en lui donnant la certitude de sa situation unique dans l'humanité, et de la mission qui devait en être la conséquence. Il avait reçu l'onction de l'Esprit [1]. Dès lors, il se sentit consacré par Dieu pour une tâche dont, à ce moment, il n'apercevait sans doute pas encore toutes les possibilités, mais qui ne se pouvait mesurer à rien d'existant. Il avait attendu le Messie — et voici, il *était* le Messie.

La retraite au désert fut le complément naturel de cette révélation. Jésus se demanda *en quel sens* il était le Messie.

Remarquons ici qu'il ne pouvait être autre chose que Messie. Les espérances juives avaient pris la forme messianique. On pouvait briser ce moule ; mais il fallait d'abord s'y adapter. Et, à ce propos, disons qu'il ne saurait être question d'*accommodation*. Tout ce que ce mot suppose d'opportunisme, de diplomatie, et, il faut le reconnaître, d'équivoque et de mensonge, était absolument étranger à Jésus. Jusqu'au fond, son être n'était que vérité ; et, malgré sa profondeur unique, simplicité absolue. En lui, nulle trace d'accommodation. Mais Jésus ne pouvait être qu'en *s'adaptant*, d'une façon toute naturelle et spontanée, aux exigences de son milieu. On peut regretter qu'il ait été obligé de parler une langue aussi pauvre que l'araméen de Galilée ; et cependant, il ne pouvait faire autrement. De même, on peut regretter que

1. Wellhausen, *Evg. Marci*, p. 5.

son idéal ait emprunté sa forme première au messianisme, — mais il ne pouvait faire autrement [1]. Dans le monde grec, il eût été, d'emblée, le Fils de Dieu ; chez les Juifs, il ne pouvait être que le Messie.

Cependant, il lui apparut bientôt que, s'il était le Messie, il ne pouvait s'approprier la substance de l'idéal messianique qui était celui de ses contemporains. Cette conviction fut le résultat de la crise qu'on nomme la Tentation au Désert [2]. Jésus aperçut d'abord l'humilité où il se trouvait réduit. Dans cette solitude où il s'était retiré, il avait faim, et la faim évoquait l'image de toute une vie de pauvreté, dans l'échoppe de Nazareth. Quel contraste entre le charpentier, qui fabriquait des jougs pour les bêtes de somme, et raccommodait des instruments aratoires, — et ce roi glorieux, ce Fils de David, dont la royauté devait effacer l'éclat prestigieux des temps de David et de Salomon ! Un Messie dans la disette, quelle dérision ! Une voix murmura en Jésus : « Si tu es le Fils de Dieu, dis que ces pierres deviennent des pains ! » Le premier devoir du Messie n'était-il pas de s'assurer le bien-être terrestre ?

Mais Jésus connaissait des biens supérieurs à la nourriture du corps, et d'une utilité plus efficace. Fortifié intérieurement par la puissance de Dieu, qui le soutenait au-dessus des nécessités physiques, il aperçut que là devait être la source véritable de sa vie. Il se rappela cette parole du Deutéronome : « L'homme ne vivra pas seulement de pain, mais de toute parole qui sort de la bouche de Dieu. » Sans faiblir, il

1. En se laissant désigner comme le Messie, dit très justement Baldensperger, il a obéi à une nécessité divine inexorable. Il le fallait. Baldensperger réfute d'ailleurs, d'une façon péremptoire, la théorie de l'*accommodation*. Il fait remarquer que l'idée même d'accommodation est moderne. Jésus, ajoute-t-il, n'était pas un *opportuniste*, mais un *idéaliste*. On ne saurait mieux dire (*Selbstbew. Jesu*, p. 280-282). Harnack s'est exprimé en des termes analogues, qu'il faut citer : « Wie wir immer über den Begriff « Messias » denken mögen, es war doch die schlechthin notwendige Voraussetzung, damit der innerlich Berufene innerhalb der jüdischen Religionsgeschichte... die absolute Anerkennung zu gewinnen vermochte » (*Wesen des Christ.*, p. 89).

2. *Matth.*, 4, 1-11 ; *Luc*, 4, 1-13. Sur la tentation au désert, voir les beaux développements d'Oskar Holtzmann (*Leben Jesu*, p. 110 et suiv.), de Stapfer (*Jésus-Christ avant son ministère*, p. 171), de J. Weiss (*Schriften des N. T.*, 1, p. 227 et suiv.).

accepta la misère qui devait être son partage au cours de sa mission terrestre.

S'il renonçait à ambitionner les biens de la terre, et par conséquent, à s'environner des moyens d'influence qui auraient pu lui gagner la faveur de ses contemporains, allait-il du moins recourir à des prodiges pour fasciner de l'âme son peuple ?

On attendait du Messie qu'il fît des miracles, et des miracles *prodigieux* : à ce signe, on le reconnaîtrait[1]. Le surnaturel n'aurait pas suffi. D'ailleurs, la notion de la nature n'existait pas : partant, il n'y avait point de surnaturel. Ce qu'il fallait, c'était de l'extraordinaire. Les Juifs ne croiraient pas sur parole le charpentier de Nazareth : ils exigeraient des preuves aveuglantes de sa vocation. Jésus leur en donnerait-il ? Etant le Messie, aucun prodige ne devait lui être impossible. Il se voyait sur le toit du temple, ayant à ses pieds la foule des pèlerins qui remplissait les parvis. S'il se jetait de là-haut ? Il apparaîtrait à son peuple comme un messager du ciel, et son peuple croirait en lui. Rien à craindre, d'ailleurs : n'était-il pas écrit : « Il enverra ses anges, et ils te prendront dans leurs bras, de crainte que ton pied ne heurte contre quelque pierre ? » Cette parole ne s'appliquait elle pas au Messie ? et n'était-il pas, lui, le Messie ? Mais aussitôt, une autre parole du Livre sacré revint à l'esprit de Jésus : « Tu ne tenteras point le Seigneur ton Dieu ». Et Jésus se refusa à forcer la main à Dieu par un prodige. Il se résolut à endurer le mépris de son peuple, plutôt que de sortir des voies tracées par le Père, et d'accomplir un acte de puissance qui ne fût pas conforme à la volonté divine.

Alors, sa pensée se détourna de son peuple pour se porter vers ce monde dont il ne faisait que pressentir la grandeur, et sur lequel, d'après les prophéties, devait s'étendre également le règne du Messie.

Le Djébel és-Sikh, qui s'élève au nord de Nazareth, domine

1. Cf. *Matth.*, 12, 38; *Marc*, 8, 11-13; *Jean*, 7, 31.

de près de 400 mètres la plaine d'Esdraélon. De là, on découvre un immense panorama. Jésus contemplait, du haut de cette colline familière, le monde païen en raccourci. Au loin, la mer brillait, avec les navires de Tarsis, qui venaient, dans les ports de la côte, décharger leurs richesses lointaines. De l'autre côté, les blés ondulaient jusqu'à l'horizon : les terres d'Esdraélon étaient alors « d'une fertilité telle, qu'on les comparait au paradis [1] ». Aux pieds de Jésus, la route d'Egypte et celle de Jérusalem se croisaient. Il voyait passer les caravanes madianites et celles de Damas. Au nord, c'était la route qui reliait la côte à la Décapole. Par là, passaient les légions de Rome. Véritablement, Jésus entrevoyait du haut de cette montagne « les royaumes du monde et leur gloire ». Régner sur tout cela, arracher le sceptre du monde aux mains indignes qui le détenaient, revêtir la pourpre des Césars, et, par le glaive, faire régner la justice, comment ce rêve n'aurait-il pas traversé l'âme de celui qui se sentait appelé à accomplir l'espérance de son peuple ? Mais quoi ! pour conquérir le monde, il faudrait employer la force — et peut-être la ruse. Pour arracher la terre à Satan, il faudrait emprunter les armes de Satan. Ainsi, Jésus se mettrait dans la dépendance du « Prince de ce monde ». Il lui prêterait hommage : il serait son vassal. Et Jésus entendait une voix qui n'était plus la voix de son âme, murmurant en lui : « Je te donnerai tout cela, si te prosternant tu m'adores ! » Il reconnut, à ce moment, que les rêves messianiques de son peuple étaient pour lui *une tentation ;* et, résolument, il les repoussa. Il ne voulut pas d'une royauté de justice qui serait instaurée par la violence. Il sentit que toute prétention à la souveraineté terrestre était incompatible avec son idéal : et avec le bien-être charnel, avec la gloire, il vit disparaître de son horizon la royauté messianique elle-même [2]. Et tandis

1. Stapfer, *Jésus-Christ avant son ministère*, p. 90 (très belle description de la vue du Djébel ès-Sikh ; cf. George Adam Smith, *The historical geography of the Holy Land*, p. 433).

1. Wendt, *Lehre Jesu*. t. II, p. 479.

que s'effaçait la vision glorieuse du messianisme contemporain, il vit paraître devant lui une autre vision, toute différente : un chemin d'humilité, de souffrance et de misère, qui se perdait dans l'obscurité, dans le mystère de l'avenir [1]. Plus tard, au bout de ce chemin, il devait apercevoir une croix. Mais, dès cette heure, il y était sollicité par une impulsion irrésistible de son âme, qui apercevait dans le service des hommes la véritable grandeur de l'idéal messianique. Non pas régner, mais servir. Jésus devait plus tard opposer sa personne à celle des rois de la terre, dans cette belle parole : « Ceux qui passent pour les souverains des peuples, les mettent sous le joug ; ceux qui sont grands parmi eux, les violentent. Il n'en doit pas être ainsi parmi vous : mais quiconque veut être grand parmi vous, doit être votre serviteur ; quiconque veut être le premier, doit être le serviteur de tous : car le Fils de l'Homme aussi n'est pas venu pour être servi, mais pour servir [2] ».

Cet idéal nouveau n'a prévalu définitivement dans l'âme de Jésus qu'après une série de luttes. C'est peut-être à ces conflits que Jésus faisait allusion lorsqu'il disait aux Douze : « Vous m'avez assisté dans mes tentations » ; et cependant le meilleur d'entre eux, Pierre, a été, en une heure de crise, l'apologiste de ce messianisme inférieur contre lequel l'âme de Jésus s'était roidie dès l'heure de la Tentation au Désert. Que la tentation vînt de ses disciples, du peuple ou des Pharisiens, Jésus l'a toujours repoussée. Il a remporté définitivement la victoire en mourant sur la croix.

A-t-il dû lutter seul, sans trouver aucun appui dans les Ecritures saintes de son peuple ? Il ne serait pas absolument exact de le supposer. Dans ce livre d'Esaïe, qui semble avoir été avec les Psaumes et Daniel, son livre préféré, les textes ne

1. Stapfer établit, à ce qu'il me semble, des distinctions trop nettes lorsqu'il écrit : « Il n'est que le Messie spirituel et moral : il n'est pas encore le Messie souffrant et crucifié » (*J.-C. avant son ministère*. p. 177).

2. *Marc*, 10, 42-45.

manquaient pas sur lesquels une activité telle que la sienne pouvait se fonder. C'est là que se trouvaient les paroles qui servirent de motif à sa prédication dans la synagogue de Nazareth :

« L'esprit du Seigneur Yahveh est sur moi, car Yahveh m'a oint pour annoncer la bonne nouvelle aux pauvres; il m'a envoyé pour guérir ceux qui ont le cœur brisé, pour proclamer aux captifs la liberté, et aux prisonniers la délivrance, pour publier l'an de grâce de Yahveh [1]. »

Et dans ses détresses, il a été fortifié par la vision de ce serviteur de Yahveh, dont le prophète avait esquissé la sublime et douloureuse image.

Cependant, Jésus n'a jamais renoncé à faire triompher l'Idée dont il se sentait le porteur. Il a cru à la victoire finale. De bonne heure, il s'est identifié par la foi à cet être mystérieux dont parle le livre de Daniel, à ce Fils de l'Homme qui, d'après la prophétie, devait venir sur les nuées du ciel. Et c'est dans cette foi en l'avenir qu'il a trouvé la paix. Car elle lui donnait l'assurance que ses efforts sur la terre ne seraient pas vains. Ecartant l'idée du Messie davidique, il s'est fermement attaché à l'idée du Messie fils de l'homme, — c'est-à-dire du Messie *futur* [2].

Cette conception singulièrement hardie était, au temps de Jésus, parfaitement originale : et c'est ce qui nous empêche, *a priori*, de la mettre au compte des disciples.

Il est vrai qu'on trouve, dans la théologie juive, une double notion du Messie : un Messie caché, auquel correspondrait la vie terrestre de Jésus, et un Messie glorieux, auquel correspondrait l'existence supra-terrestre du Ressuscité. Dans le *Dialogue avec Tryphon* par exemple, l'interlocuteur juif émet l'idée que le Messie est peut-être déjà né, et qu'il se trouve

1. *Es.*, 61, 1-2.

2. La royauté du Fils de l'homme est tout autre chose que celle du Fils de David, étant purement transcendante et à venir. C'est véritablement une « royauté de l'esprit sur les esprits », la seule qui puisse convenir à Jésus (voir P. W. Schmidt, *Geschichte Jesu*, Fribourg, Leipzig et Tubingue, 1899. p. 116).

quelque part incognito, attendant l'heure de se manifester [1].

De même, le *Targum de Jonathan* nous apprend que le Messie existe déjà, mais qu'il est encore caché, à cause des péchés du peuple [2].

La raison véritable de cette doctrine se trouve dans les prophéties qui faisaient naître le Messie à Bethléem. Les rabbins ne savaient comment concilier cette naissance terrestre du Messie avec le caractère soudain que l'apocalyptique donnait à son apparition. Le Messie était essentiellement un roi, un vainqueur : comment pouvait-il être en même temps un enfant? Il fallait, soit rejeter ses origines dans le mystère (« quand le Messie viendra, disent les Juifs dans l'Evangile de Jean, personne ne saura d'où il est [3] »); soit, si l'on voulait tout concilier, maintenir sa naissance à Bethléem, et le faire disparaître dans l'intervalle : d'où la tradition talmudique qui fait naître le Messie à Bethléem, le jour de la destruction du temple, et qui raconte que, quelque temps après, il a été enlevé à sa mère par un ouragan [4].

De même, le Talmud nous montre le Messie étudiant la Thora, et souffrant, de manière à réaliser la justice parfaite. Il n'est pas sans péché : il expie ses péchés. Il séjourne aux portes de Rome, parmi les pauvres gens, dont il bande les plaies [5].

Mais entre ces idées juives et l'Evangile, il n'y a qu'une analogie superficielle. Le Messie caché du judaïsme devait se préparer dans le mystère à son activité publique ; Jésus a débuté par l'activité visible : puis il est entré dans le mystère.

1. *Dial.*, 8. Le Messie, ajoute Tryphon, n'a pas de pouvoir, jusqu'à ce qu'Elie soit venu pour l'oindre et pour le révéler. On ne sait pas qui est le Messie, dit-il ailleurs, avant qu'il se soit manifesté et qu'il soit apparu dans la gloire (ἐμφανὴς καὶ ἔνδοξος γένηται, *Dial.*, 110. Voir Wrede, *Messiasgch.*, p. 221 et suiv.). Wrede écarte d'ailleurs l'analogie tirée de ces textes, au nom d'arguments semblables à ceux que j'indique plus loin.

2. *Targ. Jon.*, à propos de Michée, 4, 8.

3. *Jean*, 7, 27.

4. *Berakôth*, 5 a.

5. *Sanhédrin*, 98 a.

L'existence cachée du Messie juif, aussi bien que son existence officielle, devait se dérouler sur la terre ; Jésus a eu le sentiment que sa messianité ne se réaliserait que dans l'au delà. Le Messie caché du judaïsme ne jouait qu'un rôle obscur ; tandis que Jésus s'est senti, d'emblée, appelé à un rôle capital [1].

Quand Jésus regardait en avant, et qu'il cherchait au-delà de la mort la clef de sa destinée, il n'était guidé par aucun précédent : il obéissait uniquement à l'inspiration intérieure. Pourtant, Jésus n'a jamais dit : Je ne suis pas le Messie. Il y avait donc, entre l'idée qu'il se faisait de sa messianité et les notions courantes, certains points communs.

A vrai dire, ils ne sont pas faciles à découvrir. Comme l'a fait remarquer Holtzmann, le Messie chrétien est purement religieux, tandis que le Messie juif ne l'est pas du tout. Pourtant, le Messie ancien avait ceci de commun avec le Messie nouveau, qu'il était *inspiré*. Jésus avait reçu cette onction de l'Esprit qui devait, suivant les idées de ses contemporains, consacrer le Roi de l'avenir.

Ensuite, un des traits dominants de la physionomie traditionnelle du Messie, c'était la justice. Jésus a retenu ce trait. Il a eu le sentiment d'être appelé à juger le monde ; il s'est vu dans l'avenir, assis à la droite de Dieu : c'étaient autant de traits qui, sans faire partie du messianisme ordinaire, tendaient à s'y mêler. Le Fils de l'Homme n'était pas absolument distinct du Fils de David : c'était une variante du même type fondamental.

Les différences, toutefois, l'emportent de beaucoup sur les ressemblances. Jésus n'a voulu être ni le Messie puissant, ni le Messie thaumaturge, ni le Messie politique. Il avait conscience d'être appelé à la royauté ; mais la parole que l'Evangile de Jean met dans sa bouche : « Mon Royaume n'est pas de ce monde », résume bien, sur ce point, toute sa pensée. Dès lors, entre lui et l'idéal traditionnel, il y avait un abîme.

1. Sur le Messie caché du Judaïsme, voir Weber, *Jüd. Theol.*, p. 358 et suiv.

Malgré tout, — et c'est ce qui nous montre la difficulté de cette étude, — il s'est produit un malentendu entre Jésus et les Galiléens, et même, à ce qu'il semble, entre Jésus et ses propres disciples. Dans le peuple, il y avait certainement des gens qui se demandaient s'il ne serait pas le Messie : sans quoi, on ne comprendrait pas tout à fait le témoignage intempestif que si souvent lui rendirent les démoniaques. Les Pharisiens se posaient la même question : sans quoi, lui auraient ils demandé un *signe du ciel* ? D'ailleurs, les Juifs s'étaient demandé auparavant si Jean lui-même ne serait pas le Messie : Jean, l'ascète vêtu de poil de chameau, qui se nourrissait de sauterelles et de miel sauvage! Le messianisme était dans l'air. Dès qu'un homme puissant par ses paroles et par son action apparaissait, on se demandait : Serait-ce lui ?

Mais, si peu consistant que fût alors l'idéal messianique, il fallait que le Messie se légitimât par ses miracles, et c'était d'autant plus nécessaire, que son origine était plus humble.

Or, Jésus n'a jamais fait de miracles proprement « messianiques » ; et il s'est gardé d'attirer l'attention sur les guérisons qu'il a été amené à opérer.

La première de ces deux propositions peut étonner. Jésus n'a-t-il pas accompli une foule de miracles? Les Evangiles ne sont-ils pas en substance (l'Evangile de Marc surtout) des recueils de miracles? Il y a là un point qu'il faut absolument tirer au clair.

En admettant que les Evangélistes (en particulier Matthieu) aient désiré accréditer l'autorité de Jésus par ses miracles, cette préoccupation est restée étrangère à l'esprit de Jésus. Car Jésus a refusé aux Pharisiens, avec serment solennel, le *signe du ciel* qu'ils lui demandaient pour croire en sa vocation divine[1].

1. *Marc*, 8, 12. On peut songer ici à quelque prodige incontestable, écrasant, unique, semblable à celui de la seconde tentation et aux prestiges qui, d'après la légende, devaient illustrer le nom de Simon le Magicien. D'après les *Actes de Pierre*

« Cette génération est une génération méchante, dit-il ; elle demande un signe, mais il ne lui en sera accordé aucun autre que celui du prophète Jonas[1]. » Que signifie cette parole ?

Jésus, évidemment, compare sa prédication à celle de Jonas[2], et il compare ses auditeurs aux Ninivites, les pires

et de Paul, Simon aurait succombé à la tentation que Jésus avait victorieusement repoussée : il aurait voulu s'élever dans les airs, et se serait fracassé sur le sol.

1. *Luc*, 11, 29 : cf. *Matth.*, 12, 38-42.

2. On sait qu'à cet endroit, l'Evangile de Matthieu ajoute : « Car de même que Jonas fut dans le ventre du grand poisson trois jours et trois nuits, ainsi le Fils de l'homme sera dans le sein de la terre trois jours et trois nuits » (12,40). Les critiques qui considèrent nos Evangiles comme le produit de réflexions postérieures s'accordent avec l'exégèse théopneustique pour affirmer le caractère primitif de ce texte. Wellhausen prétend que, si le passage ne se retrouve pas chez Luc, c'est que Luc a dû être choqué par le rôle qui y était attribué à la baleine. Mais au point de vue de Wellhausen, qui voit dans ce texte une allusion à la descente aux enfers, la question d'authenticité ne se pose même plus (*Ev. Matth.*, p. 64-65).

Zahn se rencontre ici, de la façon la plus touchante, avec Wellhausen. Il reconnaît (*Ev. Matth.*, p. 469) que selon toute vraisemblance, Matthieu a ajouté au texte primitif une interprétation de son crû : mais il croit cette interprétation exacte. Selon lui, Jésus ne compare pas sa *prédication* à celle de Jonas ; il compare sa *personne* à celle de Jonas : et ceci ressort du texte de Luc aussi bien que du texte de Matthieu. Jonas en personne a été un signe pour les Ninivites, parce qu'il est venu à eux « comme celui qui avait été miraculeusement sauvé de la mort, et contraint par Dieu à remplir sa vocation » (*Ouv. cit.*, p. 468).

Or, Luc dit bien que Jonas fut un signe pour les Ninivites ; mais il ajoute : « Les Ninivites se lèveront au jour du jugement avec cette génération, et la condamneront *parce qu'ils se repentirent à la prédication de Jonas ;* et voici, il y a ici plus que Jonas » (11,32).

Wellhausen et Zahn ne voient pas bien ce que peut vouloir dire le « signe », s'il ne s'agit pas du gros poisson. Mais les gens de Ninive n'ont rien su du gros poisson. Ils n'ont été témoins ni de la noyade de Jonas, ni de sa délivrance miraculeuse. L'immersion de Jonas dans le ventre du poisson n'était nullement destinée à accréditer le prophète auprès des Ninivites ; et, si Jonas a été forcé de remplir sa mission, c'est parce que les matelots l'avaient jeté à l'eau, et non parce que le poisson l'avait avalé.

D'ailleurs, dans le texte du *Syrus Sinaïticus*, il n'y a point : *Car*..., mais bien : « *Et* comme Jonas fut dans le ventre du gros poisson », etc., tandis que dans le texte parallèle de Luc, le *Syrus Sinaïticus* garde la conjonction : *Car*. Dès lors, bien qu'isolée, sa leçon présente de l'intérêt. Elle accentue le caractère de glose qu'a le verset de Matthieu. C'est une remarque incidente qui est ajoutée au texte, soit par l'évangéliste, soit par une tierce personne (voir Loisy, *Evangiles synoptiques* t. I, p. 995 et suiv.).

Cette explication, enfin, serait détestable. Quoi ! au moment même où Jésus refuse d'accomplir des prodiges extérieurs, il ferait allusion au plus extérieur, au plus énorme des prodiges ! Ferait-il allusion à un signe unique, à venir, tel que la Résurrection ? Serait-ce une manière de la prédire sous une forme voilée et symbolique ? Ceci ne viendrait à l'idée de personne, sans la glose de Matthieu. Après cela, il faut bien reconnaître que le *signe de Jonas* nous reste assez mystérieux, et que le mystère existait déjà pour la tradition primitive. Le texte de Marc exclut formellement toute espèce de signe. « Pourquoi cette génération demande-t-elle un signe ? En vérité je vous le dis, il ne sera point donné de signe à cette génération. » (8, 12). Il n'est pas aisé de lever la contradiction des textes. Le plus aisé est d'ad

représentants de l'humanité païenne, qui pourtant se sont repentis à la vue du prophète, en prenant le sac et la cendre. Il confronte le repentir de ces païens avec l'indifférence de ses auditeurs. Pourtant, il y a ici plus que Jonas!

Toute idée de surnaturel extérieur est exclue par ce texte. C'est la prédication de Jonas qui a amené les Ninivites au repentir ; c'est la sagesse de Salomon qui a décidé la « reine du Midi » à venir des extrémités de la terre : de même, c'est la prédication de Jésus (inséparable, d'ailleurs, de sa personne), qui devrait amener le peuple à la conversion. Il y a ici plus que Jonas. Un prophète s'est levé, qui convie les hommes à la repentance : voilà le signe de Dieu ! Jésus écarte donc toute sorte de merveilleux apparent, toute thaumaturgie, nécessairement destructive de la foi, parce qu'elle y substitue une soumission momentanée de l'intelligence. Il entend ne faire appel, pour conquérir son peuple, qu'à l'autorité souveraine que son verbe inspiré exerce sur la conscience. A une œuvre spirituelle, il faut des moyens spirituels.

Il y a cependant un texte d'une importance capitale, qui ne semble guère favoriser notre interprétation. C'est le récit de l'entrevue de Jésus avec les disciples du Baptiste.

La renommée de Jésus étant venue jusqu'à la prison de Machærous, Jean lui envoya deux de ses disciples pour lui demander : « Es-tu celui qui doit venir, ou devons nous en attendre un autre ? »

mettre que Jésus avait parlé du *signe de Jonas*, mais sans en donner l'explication. Marc, ne voyant pas ce que pouvait être ce signe, a conclu que c'était une façon de dire : Pas de signe du tout ! Matthieu a songé à l'épisode merveilleux qui faisait alors la popularité du livre de Jonas. Luc a très bien vu qu'il ne pouvait être question du gros poisson, et il a pensé que le signe, c'était l'apparition d'un prédicateur du jugement de Dieu. Interprétation séduisante, et qui concorde avec la parole relative à la reine de Saba. Sans doute, elle ne concorde pas très bien avec la demande des Pharisiens. Ceux-ci réclament un *signe* destiné à accréditer Jésus ; or, le signe de Jonas serait un *avertissement* : ce n'est pas tout à fait la même chose (J. Weiss, *Schriften des N. T.*, t. I, p. 307). Néanmoins, il n'est pas inconcevable que Jésus ait offert aux Pharisiens autre chose que ce qu'ils demandaient : au lieu d'un miracle extérieur, destiné à frapper leur imagination, un avertissement destiné à leur conscience. Le mot σημεῖον comportait ce double sens.

La réponse de Jésus semble attribuer aux miracles une valeur éminente. « Allez, dit-il, et rapportez à Jean ce que vous entendez et voyez : Les aveugles voient, les boiteux marchent, les lépreux sont purifiés, les sourds entendent, les morts ressuscitent, et l'Evangile est annoncé aux pauvres [1]. »

Si nous prenons ce texte à la lettre, Jésus fait appel à ses miracles pour convaincre le Baptiste de sa messianité. Mais l'essentiel, dans ce récit, est en tout cas le mot de la fin : « L'Evangile est annoncé aux pauvres », qui rappelle la prophétie d'Esaïe [2]. Et il se peut que ce mot nous donne la clef du texte. Dans le livre d'Esaïe, il est fait allusion à une action essentiellement spirituelle (Yahveh m'a envoyé pour guérir ceux qui ont le cœur brisé). Il est possible, après tout, qu'il en soit de même ici. On peut très bien entendre dans un sens métaphorique la guérison des aveugles et des sourds ; et il est bien difficile d'entendre autrement la résurrection des morts [3]. Quant aux deux autres miracles, ils peuvent avoir été ajoutés après coup [4].

Jésus pouvait, s'adressant à un homme tel que Jean, employer un langage symbolique sans risquer d'être mal compris.

En admettant qu'il faille interpréter ces paroles au sens concret (en fait, Jésus a accompli des miracles matériels comme ceux dont il est question ici, et qui sont énumérés justement dans les chapitres qui précédent, 8 et 9), il est certain que Jésus a fait allusion, non à des *actes de puissance*, mais à des *actes de miséricorde*. Etait-il « celui qui devait venir » ? Il laissait à Jean toute liberté de se prononcer sur ce point : il se bornait à lui fournir les éléments de sa décision. C'était affaire de foi, et non de conviction rationnelle. Des guérisons admirables n'étaient pas, aux yeux du peuple,

1. *Matth.*, 11, 4-6.

2. C. 61.

3. Wendt, *Lehre Jesu*, t. II, p. 486.

4. L'un des deux (*les boiteux marchent*) fait défaut dans le texte de D. (Cl. Wellhausen, *Ev. Matth.* p. 53).

des preuves suffisantes de la messianité de Jésus. Elles ne pouvaient l'accréditer qu'auprès d'un prophète, c'est-à-dire d'un homme sensible avant tout aux réalités spirituelles, — capable, par conséquent, de reconnaître, sous les traits du médecin et du prédicateur des pauvres, ce Messie, en qui il n'avait vu jusqu'alors que l'Exécuteur triomphal des vengeances divines [1].

Jean avait demandé à Jésus : Es-tu le roi de l'avenir? Jésus répondait : Je suis le serviteur des humbles. Et il ajoutait : Heureux celui que l'humilité de ma personne et la spiritualité de mon œuvre n'empêcheront pas de me reconnaître comme « celui qui doit venir » !

Ici, une considération générale, qui paraît indispensable à l'intelligence des Evangiles. Les guérisons de Jésus étaient des événements peu ordinaires [2] mais non point des événements surnaturels. Comme nous avons déjà eu l'occasion de le dire, la distinction de la nature et du surnaturel n'existait pas. D'après la tradition juive, les rabbins faisaient des miracles. C'étaient surtout, il est vrai, des miracles qui avaient pour but de punir leurs adversaires [3]. Mais ils guérissaient aussi, par l'exorcisme et l'imposition des mains. Ils étaient médecins. Leurs modes de traitement étaient plus ou moins efficaces ; mais ce n'est pas de cela qu'il est question. Pour guérir, il n'était pas besoin d'être prophète : à plus forte raison n'était-il pas nécessaire d'être le Messie. « En exerçant la médecine », Jésus « agissait simplement en Rabbi, et nullement en Messie [4] ». Au surplus, il ne s'inquiétait pas si ses guérisons dépassaient la mesure humaine [5]. Il agissait avec l'assurance de la foi, et la perception claire qu'il avait, à tout moment, de la volonté de son Père l'em

1. Le Messie ne devait ni prêcher, ni guérir (O. Holtzmann, *Leben Jesu* p. 223).

2. Voir Harnack, *Wesen des Christentums*, p. 17.

3. Weber, *Jüd. Theol.*, p. 128-129.

4. Stapfer, *Jésus-Christ pendant son ministère*, p. 133.

5. Oskar Holtzmann, *Leben Jesu*, p. 149.

pèchait de « tenter Dieu [1] ». Ses miracles prouvaient que Dieu était avec lui. Certains même — les guérisons de démoniaques — avaient, à ses yeux, une importance toute particulière, étant les signes précurseurs de la venue du règne de Dieu. Mais là, il était sur le terrain moral, non plus sur le terrain médical. Il n'a jamais fait de ces prodiges matériels qui seuls auraient répondu aux exigences des Pharisiens [2] ?

En guérissant les malades, Jésus a donné l'exemple de l'amour qui se consacre au soulagement de toutes les misères. Mais l'enseignement a toujours eu, dans son ministère, le pas sur les guérisons [3]. Ceci apparaît très nettement dans l'Evangile de Marc, où cependant les guérisons tiennent une si grande place. Tandis que Matthieu, qui fait œuvre d'apologète, et qui s'adresse à des Juifs, accentue les guérisons de Jésus, Marc insiste sur son enseignement : à tel point que, dans de nombreux cas où Marc ne parle que de l'enseignement de Jésus, Matthieu ne mentionne que des guérisons [4].

1. « Le miracle prodige, le merveilleux magique n'a tenu aucune place dans la vie de Jésus,... loin de le rechercher il l'a repoussé dès le principe comme une tentation,... s'il y a eu des miracles pour la foi, il n'y en a pas eu pour l'incrédulité,... il n'a jamais tenté d'échapper aux lois régulières du monde physique, pas plus qu'à celles du monde moral. » (Sabatier, *art. J.-C.*, p. 385).

2. Holtzmann, *Leben Jésu*, p. 151-152.
Le repas improprement dénommé *multiplication des pains* ne constituait nullement, dans la pensée de Jésus, un « signe du ciel », dans le genre de celui dont parlaient les rabbins, lorsqu'ils disaient que le Messie donnerait la manne comme Moïse (Wünsche, *Neue Beiträge*, p. 175).

3. A cette considération, il faut ajouter la très juste remarque formulée par Johannes Weiss, et qui s'applique à plusieurs des miracles rapportés par les Evangiles : « *Die Dinge geschehen mehr an ihm, als durch ihn.* » (*Das älteste Ev.*, p. 355).

4. *Matth.*, 9. 35, n'a point de parallèle chez Marc. De même *Matth.*, 12, 15. *Matth.*, 4. 23-24, accentue beaucoup plus que les textes parallèles le pouvoir miraculeux de Jésus. *Matth.*, 14. 14, est particulièrement intéressant à comparer avec *Marc*, 6. 34. Matthieu s'exprime ainsi : « Jésus étant descendu de la barque vit une grande multitude ; et il fut ému de compassion envers eux, et guérit leurs malades ». Et Marc : « Jésus, étant sorti de la barque, vit une grande multitude ; et il fut ému de compassion envers eux parce qu'ils étaient comme les brebis qui n'ont point de berger, et il se mit à leur enseigner plusieurs choses ». Même différence entre *Matth.*, 19, 2 et *Marc.*, 10, 1. Enfin, *Matth.*, 15, 29-31, passage qui fait totalement défaut chez *Marc*, renferme une énumération considérable de miracles. Le merveilleux joue donc ici un rôle plus important que dans la tradition primitive.
Cependant Matthieu ne raconte que deux guérisons qui lui appartiennent en propre : la guérison de deux aveugles, et celle d'un démoniaque muet. Et ces deux épisodes sont dépourvus d'originalité. Il n'y a donc point eu, dans la tradition évan-

Enfin, Marc rapporte quatre circonstances importantes dans lesquelles Jésus a interdit à ceux qu'il avait guéris de publier la délivrance dont ils avaient été l'objet.

Ces quatre épisodes ne suffisent pas à justifier l'expression de « secret messianique » que Wrede a mise en circulation. Ils ne prouvent pas que Jésus ait entendu rester le Messie caché. Car Jésus, en d'autres circonstances, n'a point fait mystère de ses guérisons ; — et comment aurait-il caché ses miracles pour cacher sa messianité, puisque ses miracles étaient impropres à établir sa messianité ? Je me borne à rappeler que, selon l'Evangile de Marc, Jésus commence par guérir publiquement un démoniaque dans la synagogue de Capernaüm ; que, le même soir, il guérit plusieurs malades à la porte de la ville ; qu'en une autre circonstance, il guérit un paralytique au milieu de la foule ; que, le jour du sabbat, il guérit, dans la synagogue, un homme qui a la main sèche ; qu'il guérit « plusieurs malades » au bord du lac. C'est encore au milieu d'une foule qu'il guérit la femme atteinte d'une perte de sang ; et il ne songe point à lui interdire de divulguer sa guérison, non plus qu'à la belle-mère de Pierre. Nous pourrions multiplier les exemples : il faudrait passer en revue *toutes les guérisons de Jésus*, sauf les quatre dont nous avons parlé tout à l'heure. Et, si nous examinons de plus près ces quatre récits, nous reconnaîtrons que la défense faite par Jésus, s'explique, dans chaque cas, par des raisons particulières[1].

C'est d'abord l'histoire de la guérison du lépreux. Ici l'interdiction se trouve mentionnée dans nos trois Evangiles : donc, même chez Matthieu. Et le motif en est très simple. Il y avait, dans les cas de guérison de la lèpre (qui étaient exceptionnels, mais cependant prévus), toute une procédure à suivre. Il ne pouvait entrer dans la pensée de Jésus

gélique, pullulement de miracles apocryphes, à mesure qu'on s'éloignait des origines (seul, le miracle du statère marque à cet égard, dans les évangiles, la place de la légende).

1. Outre cette raison générale, que Jésus ne voulait point que la main gauche sût ce que faisait la main droite (O. Holtzmann, *ouv. cit.*, p. 269).

d'affranchir un malade de cette procédure : c'eût été un acte révolutionnaire d'abord, et ensuite, le malade en aurait pâti. Il fallait que sa guérison fût constatée dans les formes officielles ; et, jusque-là, son devoir était de ne rien ébruiter. Car, tant que le prêtre n'avait pas constaté sa guérison, il n'était pas guéri légalement. C'était une simple mesure de prudence [1]. Si l'on estime que le lépreux devait, pour se conformer au désir de Jésus, garder le silence sur les causes de sa guérison, même après qu'elle aurait été constatée, la chose s'explique, étant donnée l'importance du miracle, qui constituait une espèce de résurrection [2].

On a agréablement raillé, parfois, la défense faite aux parents de la fille de Jaïrus [3]. Comment cacher une résurrection ? Les funérailles sont commencées, et Jésus prétend qu'on ignore tout !

Il faut convenir que l'interdiction est, ici, assez difficile à concevoir. Matthieu ne la mentionne pas. Admettons que l'évangéliste, conscient du désir que Jésus avait de donner à ses miracles le moins de publicité possible ait exagéré dans les termes. Le texte de Luc se tient beaucoup plus près de la réalité (*Il leur recommanda de ne dire à personne ce qui était arrivé*). Il était impossible de cacher un pareil événement. On pouvait du moins n'en pas parler, et ainsi, la rumeur publique ne tarderait pas à s'éteindre faute d'aliment.

Dans deux récits propres à Marc, la même interdiction figure : à propos de la guérison d'un sourd et d'un aveugle. Nous sommes déjà plus avancés dans le ministère de Jésus : ces deux guérisons sont contemporaines de Césarée de Philippe et de la multiplication des pains, et postérieures au voyage de Jésus sur le territoire de Tyr et de Sidon. C'est donc une époque où Jésus se prépare à la mort, et où il est particulièrement attentif à éviter le malendu fatal dont

1. Hoffmann, *Marcusev.*, p. 90 et suiv.

2. Voir l'épisode de Naaman (en particulier 2 *Rois*, 5,7).

3. Wrede, *Messiasgeh.*, p. 18 et suiv.

la multiplication des pains lui a fait entrevoir le péril. A ce moment, il est naturel qu'il prescrive le silence à ceux qu'il guérit. C'est pourquoi, quand on le prie d'imposer les mains à un sourd-muet [1], il l'emmène « loin de la foule », et après l'avoir guéri, il défend à ceux qui l'ont amené de le dire à personne. Cette interdiction était difficile à observer, mais non impossible. Nous en pouvons juger par l'histoire de l'aveugle de Bethsaïda [2], auquel Jésus dit, après l'avoir « conduit hors du village », et lui avoir imposé les mains avec son succès habituel : « Ne rentre pas dans le village ». Et cependant, il le renvoie « dans sa maison ». Au lieu de s'étonner de ces contradictions apparentes, les critiques feraient bien de se souvenir qu'on amenait des malades à Jésus de très loin, et qu'il était tout à fait possible d'éviter qu'ils parlassent de leur guérison à l'endroit même où se trouvait Jésus. Ils n'avaient qu'à s'en aller par un chemin de traverse.

On le voit : Jésus n'a pas fait mystère de ses guérisons avant Césarée de Philippe ; disons mieux : avant la multiplication des pains. Ensuite, il a encore guéri l'enfant lunatique, mais avec une répugnance évidente (« O race incrédule, jusques à quand serai-je avec vous ? jusques à quand vous supporterai-je [3] »). Après cet épisode, il n'y a plus qu'une seule guérison : celle de Bartimée, dans le dernier voyage, à l'entrée de Jéricho, à un moment où Jésus n'a plus rien à perdre, puisqu'il se livre à la mort. Luc échelonne encore dans l'intervalle quelques récits de guérison : un démoniaque muet, une femme courbée en deux, dix lépreux ; mais sa chronologie est trop incertaine pour qu'on puisse faire fondement là-dessus ; l'histoire des dix lépreux, d'ailleurs, n'est pas très sûre, et les deux autres épisodes peuvent très bien se rapporter aux commencements du ministère de Jésus.

1. Voir *Marc*, 7, 31-37.
2. *Marc*, 8, 22-26.
3. *Marc*, 9, 19.

Matthieu fait simplement une allusion générale, et qui ne se trouve pas chez Marc, à un ministère de guérison accompli par Jésus en Judée.

Nous pouvons donc affirmer que, dès l'instant où Jésus a vu se préciser le malentendu qu'il craignait au sujet de sa messianité, il a cessé de faire des miracles d'une façon ostensible et régulière ; et, d'autre part, qu'il ne leur a jamais attribué une valeur apologétique.

Il y a une exception, mais qui confirme la règle : c'est l'histoire du démoniaque de Gadara.

A la fin de ce mystérieux épisode, nous voyons Jésus dire à l'homme qu'il a guéri, et qui voudrait rester avec lui : « Va dans ta maison, chez les tiens, et raconte-leur tout ce que le Seigneur t'a fait, et comment il a eu pitié de toi [1] ». Cette recommandation ne se retrouve pas chez Matthieu : ce qui prouve, entre parenthèse, que les Evangélistes ne se laissent pas guider par des idées systématiques autant que le croit la critique moderne.

Comment expliquer une attitude si différente de l'attitude habituelle de Jésus ?

L'épisode des pourceaux nous permet de nous en rendre compte. Ce pays était essentiellement païen, puisqu'on y élevait sans le moindre scrupule, et en nombre, des animaux qui étaient en abomination aux Juifs [2]. Les idées messianiques n'y étaient point du tout répandues : dès lors, il n'y avait guère d'inconvénient à ce qu'on y publiât un miracle de Jésus. Puis, Jésus préférait utiliser ainsi la bonne volonté du démoniaque, dont l'équilibre mental était trop récent pour qu'il y eût lieu de l'associer aux disciples. Et enfin, il convenait sans doute de dissiper l'impression fâcheuse que l'accident arrivé à leurs pourceaux avait produite sur les habitants du pays.

Jésus n'a donc jamais songé, en terre juive, à tirer argument de ses guérisons en faveur de sa messianité. Mais de

1. *Marc*, 5, 19.
2. Hoffmann, *Marcusev.*, p. 218.

plus, il n'a pas accepté les témoignages rendus à sa qualité de Messie.

D'après le récit de Marc, Jésus, dès les origines de son ministère, aurait vu sa messianité dévoilée par les démoniaques. Lors de son premier discours, dans la synagogue de Capernaüm, il aurait été interrompu par un démoniaque, qui lui aurait crié : « Ah ! qu'est-ce que tu nous veux, Jésus de Nazareth ? Est-tu venu pour nous perdre ? Je sais qui tu es : tu es le Saint de Dieu[1] ! » Le même fait se serait répété constamment[2] : au témoignage de l'évangéliste, « quand les esprits immondes voyaient Jésus, ils se prosternaient devant lui, et s'écriaient : « Tu es le Fils de Dieu ![3] ».

Il doit y avoir là quelque exagération. Certains critiques, Wrede, notamment, se sont beaucoup choqués de ces témoignages rendus par les démoniaques à la messianité de Jésus (car, pour l'Evangile de Marc, le Messie et le Fils de Dieu, c'est tout un). Wrede ne conteste pas la *possibilité* abstraite d'un fait de ce genre ; ce qu'il conteste, c'est le caractère régulier, constant, du phénomène[4]. Mais en réalité, il n'admet aucun des épisodes où les Evangiles attribuent aux démoniaques cette connaissance surnaturelle[5]. Dans l'histoire du démoniaque de Capernaüm, il admet le contexte ; mais il écarte les paroles prononcées par le démoniaque, à cause du pluriel οἴδαμεν (*nous savons* que tu es venu pour nous perdre). Ce pluriel indique bien, selon lui, que pour l'évangéliste, les démons savent tous qui est Jésus : c'est une théorie qui se déroule à travers une succession d'épisodes : les êtres surna-

1. 1, 24.

2. 1, 34 ; 3, 11-12 ; 5,6-7.

3. 3, 33.

4. *Zur Messiaserkenntnis der Dämonen bei Markus* (*Zeitschr. für Nt. Wissenschaft*, p. 169-177) ; cf. *Messiasgeheimnis*, p. 23 et suiv.

5. Quant à Wellhausen, il croit que le cri des démons était primitivement inintelligible. Quant Jésus dit à un démon : φιμώθητι, cela équivaut à : Va-t'en ! sors de là ! Après coup, on a interprété ces sons inarticulés d'après les données de la foi populaire. Wellhausen reconnaît toutefois que Jésus a ordonné souvent le silence aux malades qui s'adressaient à lui, mais il suppose qu'il faisait ainsi pour se préserver de l'afflux des passants ! (*Evang. Marci*, p. 117.)

turels aperçoivent la messianité de Jésus, qui reste cachée aux yeux des hommes.

Il faut accorder à Wrede que, selon Marc, les démons ont réellement possédé, en bloc, cette intuition de la nature véritable de Jésus qui manquait au peuple. Mais si Marc a généralisé, il n'a pu le faire qu'en partant de quelque fait réel. Ce sont les modernes qui inventent des théories ; tandis qu'à toutes les époques, les écrivains les moins enclins aux affirmations *a priori* et à l'esprit de système se sont laissés aller à généraliser. Wrede est visiblement hypnotisé par sa théorie du « secret messianique », qui se fonde sur des observations de détail intéressantes, mais qui, dans l'ensemble, est étrangère aux préoccupations de Marc, et ne peut se soutenir qu'en faisant continuellement violence aux textes[1]. Pour ce qui est des démons, Jésus avait nettement, dès l'abord, manifesté l'intention de mettre fin au règne de Satan. Les malheureux possédés qui écoutaient sa prédication se croyaient menacés par lui. Celui qui annonçait la venue du règne de Dieu ne pouvait être que le Messie : d'où le cri qui leur vint à la bouche, plus d'une fois, en sa présence[2]. Il est vrai que Marc n'explique pas ce cri des démoniaques. Mais ce n'est pas son habitude d'expliquer : il raconte, simplement.

D'ailleurs, Wrede aurait dû se souvenir que, chez ceux qui ont l'esprit malade, ces sortes d'intuitions ont toujours été chose fréquente. Les fous, comme les prophètes, voient ce que le vulgaire ne voit pas. Au reste, ces maladies mentales, si fréquentes à l'époque de Jésus, étaient parfois le résultat d'un patriotisme ou d'un messianisme exalté. Les démoniaques attendaient le Messie, et ils en avaient peur. Cette dualité psychologique se retrouve souvent dans les âmes.

1. Voir l'argumentation de Wrede dans son étude sur *das Messiasgeheimnis*, p, 23 et suiv., et sa réponse aux critiques de J. Weiss dans la revue de Preuschen, t. I, p. 169-177, *Zur Messiaserkenntnis der Dämonen bei Markus*).

2. On trouve des faits analogues de révolte contre la guérison et contre celui qui l'apporte dans les histoires modernes de possession, et notamment dans le cas, très rigoureusement documenté, de *Gottliebin Dittus* (voir la biographie de Jean-Christophe Blumhardt, par Zündel).

Ces malheureux se sentaient esclaves du péché, et ils aimaient assez leurs chaînes pour redouter d'en être délivrés. D'où cette impression d'admiration et de terreur qui se traduisait dans ce cri : « Tu es le Messie ! » ou, si l'on veut suivre à la lettre le récit de Marc : « Tu es le Fils de Dieu ! »

Mais Jésus n'a jamais accepté ces témoignages, qui lui auraient procuré à bon compte une renommée dont il ne se souciait point. Il a toujours imposé silence aux démoniaques. Sans doute, de tels auxiliaires n'étaient pas dignes de lui ; mais on peut supposer que Jésus, en les faisant taire, avait par-dessus tout le projet arrêté de ne pas permettre qu'on le saluât du nom de Messie. C'est là un point très important, et que l'histoire de la confession de Pierre va nous permettre de préciser.

La confession de Pierre [1], au jugement des historiens modernes, est la scène capitale de l'Evangile. C'est elle qui marque « le point tournant » du ministère de Jésus. A partir de ce moment, la pensée de la mort se fait jour dans son enseignement. Et son activité change de caractère : elle se concentre sur les disciples ; elle se fait silencieuse et cachée : la vie devient une préparation de la mort.

Il y a de l'exagération dans ce point de vue. Mais, pour le sujet qui nous occupe, la confession de Pierre a, en effet, une très grande importance. Elle vient à la suite de ce qu'on a nommé la « crise messianique » de Galilée. Sur cette crise, il est vrai, les Evangiles synoptiques ne nous fournissent que des données obscures et confuses. Pour nous en faire une idée nette, il faut appeler à notre aide le quatrième Evangile.

Sur les hauts plateaux déserts qui dominent, à l'Est, le lac de Tibériade, les foules avaient suivi Jésus. Et Jésus avait eu pitié de cette multitude, car « il étaient comme des brebis qui n'ont point de berger ». Il les avait nourris de sa parole ; et ensuite, il les avait nourris de pain. A la suite

1. *Marc.*, 8, 27-91 ; *Matth.*, 16, 13-28 ; *Luc*, 9, 18-27.

de ce miracle de foi et d'amour, la foule s'était d'abord retirée. Mais elle avait été soulevée par une vague irrésistible d'enthousiasme, et elle était revenue le chercher pour le faire roi. C'était la tentation suprême. Jésus s'y était dérobé par la fuite. Les acclamations populaires s'étaient éteintes; la foule, lasse de le chercher, s'était dispersée; et Jésus, suivi des Douze, les seuls qui lui fussent demeurés fidèles, de tout ce peuple qui s'était attaché à lui, s'était retiré vers les sources du Jourdain.

Parvenu dans la contrée solitaire et recueillie qui avoisinait l'antique Panéas, il demanda à ses disciples : « Qui dit-on que je suis? » Ils répondirent : « Les uns disent que tu es Jean-Baptiste; d'autres, Elie; et d'autres, l'un des prophètes ». Ainsi, les hommes de son temps ne voyaient en Jésus qu'un précurseur de l'ère messianique [1] : alors même qu'ils voulaient le couronner, il ne leur venait pas à l'idée qu'il pût être plus qu'un prophète. On admirait Jésus, mais on ne comprenait pas son attitude, et la fin de non-recevoir qu'il opposait à toute sollicitation politique empêchait de voir en lui « Celui qui devait venir ».

« Et vous, demanda Jésus, qui dites-vous que je suis ? »

Pierre répondit : « Tu es le Messie ! [2] ».

Si Jésus avait voulu affirmer sa messianité au sens traditionnel, c'était l'heure. Et, en effet, suivant Matthieu, Jésus aurait félicité son disciple. Il lui aurait dit : « Tu es heureux, Simon, fils de Jona; car ce n'est point un être de chair et de sang, qui t'a révélé cela : c'est mon Père qui est dans les Cieux ».

1. Sur le rôle d'Elie comme Précurseur, voir plus loin, p. 59. Mais Elie n'était pas le seul dont on attendit le retour. *D'Esaïe*, 52, 6-9, les Juifs concluaient que trois prophètes des anciens jours reparaîtraient pour aider le Messie, savoir : Moïse, (*Debarim Rabba*, 3) ; Jérémie ; Esaïe (*Ap. Esdr.*, 2, 18). Voir Weber, *Jüd. Theol.*, p. 352 et suiv. ; Wünsche. *Neue Beiträge*, p. 145.

2. Wrede, qui conteste l'historicité du « secret messianique », conteste aussi la réalité de la confession de Pierre, qui en est la contre-partie : « C'est une espèce de dogme, que c'est ici à peu près le plus certain de ce que les Evangiles nous racontent. Je ne reconnais pas ce dogme ». Les raisons de Wrede ne sont pas bien topiques, et il reconnaît lui-même qu'il n'a pas fourni « la preuve de la non historicité » de l'événement. La décision finale dépend, selon lui, de l'opinion qu'on a sur la messianité de Jésus. (*Messiasgeh.*, p. 237 et suiv.).

Aussitôt après, Matthieu insère une déclaration relative à l'Eglise, dont l'authenticité paraît très sujette à caution ; puis il ajoute que Jésus enjoignit à ses disciples de ne dire à personne qu'il était le Messie. Or, dans l'Evangile de Marc, cette défense vient immédiatement après la confession de Pierre, et elle est formulée en termes très rigoureux (ἐπετίμησεν, *il leur défendit avec menaces.*) De la comparaison entre les deux textes, il résulte que Matthieu a inséré à cet endroit des paroles de Jésus dont la place n'était pas bien fixée dans la tradition, et qui l'ont amené à adoucir les termes de la défense faite aux disciples (διεστείλατο au lieu de ἐπετίμησεν).

Il y a plus. Dans la suite du récit, nous voyons Jésus révéler à ses disciples la nécessité de ses souffrances : « Dès lors, Jésus commença à montrer à ses disciples qu'il fallait qu'il allât à Jérusalem, qu'il y souffrît beaucoup de la part des anciens, des grands-prêtres et des scribes, qu'il fût mis à mort... » Et à ce moment, Pierre le prend à part et cherche à le dissuader de mourir. Mais Jésus le blâme à haute voix, et lui dit : « Arrière de moi, Satan ! car tes pensées ne sont pas les pensées de Dieu, mais celles des hommes[1] ».

Ainsi s'achève la scène de Césarée de Philippe : sur une opposition irréductible entre le maître et le disciple, qui a joué auprès de son maître le rôle du Tentateur.

Dès lors, si l'on ne lisait pas ce récit, habituellement, avec des idées préconçues, n'y verrait-on pas, au lieu de l'approbation accordée à Pierre, un désaveu très net infligé par le Maître à son disciple zélé et ardent, mais d'une ardeur peu éclairée ? Certes, Jésus n'a point repoussé la qualification de Messie ; mais il ne l'a pas davantage approuvée. Il a ordonné le silence à ses disciples, ne voulant pas donner lieu à un malentendu à la suite duquel son œuvre aurait pu s'embourber dans l'ornière du messianisme politique. Bientôt, il est apparu que la foi des Douze était restée attachée au

1. *Marc*, 9, 2-13 ; *Matth.*, 17, 1-13 ; *Luc*, 9, 28-36.

Messie glorieux, qu'elle ne concevait pas que Jésus dût souffrir. Un Messie souffrant : c'était pour la conscience juive une contradiction. Jésus n'échappait à cette contradiction qu'en se proclamant le Fils de l'Homme. Dès que ses disciples lui eurent révélé le secret de leur foi, il s'empressa de les initier à la nécessité de ses souffrances. Ils lui disaient : Tu es le *Messie*. Et lui, il leur répondait en montrant que le *Fils de l'Homme* devait souffrir. En dépit des apparences contraires, ils avaient reconnu en lui celui qui devait réaliser l'espérance d'Israël. C'était une preuve de clairvoyance admirable, car Jésus différait singulièrement de l'idéal messianique traditionnel. Mais cette conviction, d'autant plus méritoire qu'à cette heure-là elle était moins partagée, risquait d'entraîner des conséquences dangereuses. Le moment était venu d'initier ces hommes à la nécessité des souffrances de leur Maître. Jésus se mit à l'œuvre sans tarder. Il conduisit ses disciples intimes : Pierre, Jacques et Jean, sur la montagne de la Transfiguration.

L'épisode de la Transfiguration[1] est le complément indispensable de la scène de Césarée de Philippe. Ce sont les deux volets du diptyque. A la confession de Pierre : « Tu es le Messie », répond la voix du ciel : « Celui-ci est mon fils préféré ». La révélation divine vient rectifier l'intuition humaine, tout en confirmant, dans l'âme de Jésus et de ses disciples, la révélation des bords du Jourdain.

Sans doute, le Messie devait être *Fils de Dieu* : néanmoins, ce titre était plus riche de contenu religieux que le titre de Messie. Il contenait une affirmation relative à la *nature* de Jésus, et non plus seulement à sa *mission*. Et d'ailleurs, entre la dénomination courante, un peu effacée, dont se servent les Evangélistes, et cette expression si nette : Tu es mon Fils de prédilection, il y a une nuance. On peut supposer que cette nuance d'expression répondait à une différence de pensée, et que la « voix du ciel » ne mettait pas tout à fait

1. *Marc*, 8, 33.

dans l'épithète de « Fils de Dieu » le même sens que les démoniaques.

En communiquant à ses disciples cette révélation, à une heure où la prière et l'extase les soulevaient au-dessus du monde visible, Jésus voulait apparemment éliminer le scandale occasionné par la pensée d'un Messie souffrant. Fils de l'Homme, c'est-à-dire Messie futur, il leur donnait l'assurance que, dès le présent, il était, par nature, le Fils préféré de Dieu, l'objet particulier de son amour. Cette révélation devait les soutenir dans les heures obscures qui allaient venir bientôt. Elle donnerait à leur foi messianique son orientation véritable vers les réalités spirituelles.

Il y avait certainement alors une correspondance entre l'âme des disciples et l'âme du Maître. La révélation de la montagne répondait à ce que Jésus voulait qu'ils comprissent. Autrement, le dialogue rapporté par l'évangéliste à la suite de cet épisode serait incompréhensible.

D'après ce dialogue, Jésus aurait défendu à ses disciples de dire à personne ce qu'ils avaient vu, jusqu'à ce que le Fils de l'Homme fût ressuscité des morts [1]. Il y a là deux notions un peu hétérogènes : celle du Fils de l'Homme et celle de la Résurrection, qui se trouvent mêlées : aussi le texte est-il susceptible d'une double interprétation.

Ou bien Jésus a voulu dire que tout ce qui concernait sa nature intime et sa messianité devait rester enseveli dans le mystère jusqu'au jour de sa glorification ; ou bien il a voulu marquer à ses disciples l'inconvénient qu'il y aurait à parler de ces choses avant sa mort (l'Evangile aurait interprété, en se plaçant à un point de vue postérieur : *avant sa résurrection* : ce serait la part du *vaticinium ex eventu*). De toute façon, les disciples ont mal compris. Ils se demandaient, au témoignage de l'Evangile, ce que cela voulait dire. Rien

1. *Marc*, 9, 9 ; *Matth.*, 17, 9. Le texte de Luc est différent : « Ils se turent, et ils ne dirent, en ces temps-là, à personne, rien de ce qu'ils avaient vu » (*Luc.* 9, 36).

d'étonnant à ce que l'entretien ait été rapporté d'une façon confuse [1].

Il doit nous suffire de savoir que Jésus a désiré garder le silence sur sa nature intime, sur ses rapports avec Dieu, sur sa messianité, et qu'il a voulu que ses disciples observassent la même loi tant qu'il serait sur la terre. Par là, il entendait, tout en fortifiant leurs convictions intimes, couper court à toute agitation messianique.

Ils lui demandèrent alors pourquoi les scribes disaient : « Il faut qu'Elie vienne d'abord ». C'était le mettre dans la confidence du seul doute qui leur restât au sujet de sa mission. Elie, d'après la tradition juive, devait être le précurseur du Messie [2]. Il devait inviter les Israélites à la pénitence [3] ; rétablir les douze tribus dans leur pureté primitive ; apaiser toute querelle, toute rancune [4] ; et enfin, rendre le peuple digne de la venue de Celui qu'il attendait. Ce rôle correspond assez exactement, sous l'un de ses aspects, à ce que nous savons de Jean-Baptiste. Mais Jean était mort à la peine, sans que le Messie vînt, — sans que l'Israël primitif fût restauré dans sa pureté morale et ethnique. Il n'était donc pas Elie. C'est pourquoi les espérances d'un grand nombre,

1. Wrede en a profité pour appuyer à cet endroit le levier de sa démonstration. Selon lui, ces mots : jusqu'à ce que le fils de l'Homme soit ressuscité des morts, donnent la clé de toutes les interdictions et de tous les mystères dont Jésus a, de son vivant, entouré sa personne, au témoignage de l'Evangile de Marc. Pour l'Eglise Primitive, Jésus était Messie à partir de la résurrection : elle fut amenée à projeter sa messianité dans son existence terrestre, et dès lors, à supposer que Jésus, tout en étant le Messie, avait tenu à garder le secret sur sa messianité. Je ne vois à l'hypothèse de Wrede que deux objections, mais fondamentales. Pourquoi attribuer à l'Eglise les intentions qui, au témoignage des Evangiles, ont été celles de Jésus ? Y a-t-il nécessité à expliquer l'histoire de Jésus tout entière par un texte obscur et isolé ? Ne vaut-il pas mieux admettre que ce texte a été déformé par un malentendu ? (Voir l'argumentation de Wrede, *Messiasgeh.*, p. 66 et suiv.)

2. Cette tradition se fondait sur le célèbre texte de Malachie (3, 1) :
« Voici, j'enverrai mon messager
Qui préparera le chemin devant moi.
Et soudain entrera dans son temple le Seigneur que vous cherchez,
L'ange de l'alliance que vous désirez ».

3. « Israël n'accomplira pas la grande pénitence avant qu'Elie ne vienne » (*Pirqê de R. Eliézer*, 43).

4. *Qidduschin*, 71 a.

5. *Eduyôth*, VIII, 7 ; *Menakhôth*, 45.

parmi ceux qui s'étaient d'abord attachés à Jean[1], s'étaient reportées sur Jésus. Dans l'âme des disciples, la foi messianique, n'étant pas encouragée par Jésus, était en conflit avec la croyance au Précurseur. La scène de la Transfiguration fit cesser ce conflit, et Jésus, pour la première fois, confirma l'espoir de ses disciples, mais en leur révélant d'une façon définitive qu'il n'entendait pas y répondre dans le sens qu'ils désiraient. « *Elie*, leur déclara-t-il, *venant d'abord, rétablira tout.* Et comment est-il écrit, au sujet du Fils de l'Homme, qu'il souffrira beaucoup, et sera méprisé? Mais je vous dis qu'Elie aussi est venu, et qu'on lui a fait ce qu'on a voulu, comme il est écrit de lui[2]. »

Le texte de Matthieu explique d'une façon très plausible ces paroles un peu chaotiques[3]. Jésus identifie Jean-Baptiste avec l'Elie qui devait venir, et dont la mission était, en effet, de rétablir toutes choses. Malheureusement, les Juifs ne l'ont pas reconnu ; et en le faisant mourir, ils ont empêché l'accomplissement du dessein de Dieu. De même, celui dont Jean avait la mission de préparer la venue doit souffrir et être rejeté par les hommes. Et ici : Jésus s'identifie, sans nul doute, avec ce serviteur de Yahveh dont parlait le Deutéro-Esaïe. En même temps, il laisse entendre clairement à ses disciples que les temps messianiques sont venus, et qu'ils n'ont point à attendre un autre Messie que lui. Seulement, il n'est pas le Messie fils de David : il est le Messie Fils de l'Homme. Sa gloire n'est pas la gloire passagère des souverains terrestres ; c'est une gloire céleste, et qui s'allie avec l'humilité de sa condition présente, avec les souffrances qu'il est appelé à endurer. Jésus est le Messie *en puissance* : il sera le Messie *en acte*, le jour où il aura échangé l'existence terrestre contre une forme d'existence plus haute.

1. Le livre du Siracide nous montre avec quelle impatience les Juifs pieux attendent la venue d'Elie (*Sir.*, 48, 1-11).

2. *Marc*, 9, 12-13.

3. *Matth.*, 17, 10-12.

Cependant, il y a un épisode de l'Evangile qui semble contredire tout ce que nous avons dit jusqu'à présent : c'est le récit de l'entrée à Jérusalem.

A Jéricho, l'aveugle Bartimée avait salué Jésus du nom de *Fils de David*, — titre messianique s'il en fût. Sur le chemin qui montait à Jérusalem, le cri de Bartimée fut répété par la foule. Et, pour la première fois, Jésus se laissa décerner sans protester le titre de Messie. Non seulement il ne fit rien pour éviter cette manifestation, mais encore il parut la provoquer. Car il fit une entrée solennelle dans la ville sainte, monté sur un âne, c'est-à-dire sur la monture qui, d'après la prophétie de Zacharie, devait être celle du Roi des jours futurs ; tandis que les disciples jonchaient le sol de verdure, et qu'ils étendaient sous ses pieds, en guise d'hommage, des vêtements, ce qui était une très antique coutume d'Israël : c'est ainsi que les fidèles de Jéhu l'avaient salué comme roi de Samarie [1].

Sans doute, il y avait un abîme entre le Messie de Zacharie et Jésus. Le Messie prophétisé devait fonder une royauté pacifique ; mais au préalable, des flots de sang seraient répandus. A l'idylle, se mêlaient des visions de carnage, incompatibles avec l'idéal de Jésus.

Mais il y a bien un trait de ressemblance : selon le prophète, le Messie est *pauvre* (*âni*), c'est-à-dire pieux. Or, les Béatitudes proclament que le royaume de Dieu appartient aux *pauvres* (*anîm*). Et à Jérusalem, Jésus a fait son entrée sur l'âne des pauvres gens, non sur le cheval de guerre. Il a dégagé de la vision prophétique l'élément d'éternelle vérité

1. 2 *Rois*, 9, 13. — Il est difficile de préciser la teneur exacte des acclamations dont la foule a salué Jésus : et il serait bien étonnant qu'il en fût autrement. Elle a dû crier : *Hosanna* ! — mais quel était le sens de ce terme ? C'était déjà, à cette époque, une formule liturgique ; mais on peut y reconnaître aussi la vieille formule d'acclamation et de supplication par laquelle on implorait le secours des rois (2 *Sam.*, 14, 4 ; 2 *Rois*, 6, 26). Dans la suite, l'invocation s'adressa à Dieu, et le roi passa du vocatif au datif, ce qui donna la formule rapportée par Matthieu : « Hosanna au Fils de David ! » Cependant Dalman pense que la foule a dû crier : « Hosanna ! béni soit celui qui vient au nom de Yahveh ! » (*Worte Jesu*, p. 181.) Et enfin, il n'y a pas de raison sérieuse pour écarter l'acclamation rapportée par Marc : « Béni soit le règne qui vient, le règne de David notre Père ! » De toute façon, le sens de la manifestation n'est pas douteux ; elle est nettement messianique, et Wellhausen lui-même le reconnaît (*Ev. Marci*, p. 93.)

qu'elle contenait. Il a incarné la pauvreté et l'humilité : il les a fait asseoir sur le trône messianique. Mais, par cela même que, de la prophétie, il ne retenait que l'élément éternel, il a renoncé à la réaliser; et il ne s'est manifesté comme Messie qu'au moment où il lui est apparu que cette manifestation, loin d'aller à l'encontre du dessein sublime qu'il avait formé de mourir pour les hommes, devait au contraire en hâter l'exécution.

Aussitôt entré dans Jérusalem, il purifia le temple. En théorie, tout bon Israélite aurait eu le droit d'agir ainsi ; mais, pour exercer ce droit théorique, il fallait l'autorité du Libérateur d'Israël. Il semblait que ce fût le prélude d'une action messianique. En réalité, ce n'était que le prélude de la mort de Jésus. C'est pourquoi, à peine commencée, l'activité messianique de Jésus s'est arrêtée.

Ses ennemis se demandaient si son intention ne serait pas de prétendre au trône du Messie. C'est pourquoi ils lui demandèrent, — avec tous les dehors du respect, et en faisant appel pour obtenir une réponse, à son courage bien connu, — s'il était permis, ou non, de payer l'impôt romain.

Le droit monétaire et le droit de lever l'impôt étaient des prérogatives de la couronne. Le Messie devait, par conséquent, se substituer à Rome, et dans la frappe de la monnaie, et dans la perception de l'impôt. C'est ainsi que, sous Bar Kokaba, de nouvelles monnaies furent frappées, les monnaies romaines étant déclarées hors d'usage[1]. Judas le Galiléen s'était révolté contre l'impôt de Rome[2] : on n'attendait pas moins du Messie.

Mais Jésus écarta la question captieuse de ses adversaires par une de ces paroles décisives qui mettent en pleine lumière sa mission : « Rendez à César ce qui appartient à César, et à Dieu ce qui appartient à Dieu ». Que César garde les biens périssables d'un monde près de finir, cela n'a point d'impor-

1. *Baba Qamma*, 97 b : cf. Wünsche, *Neue Beiträge*, p. 256.
2. *Act.*, 5, 37 ; *Antt. jud.*, XVIII, 1, 1. 6 ; *B, J.*, II, 8, 1.

tance. Jésus n'a pas à s'en occuper. Sa vocation est plus haute : elle consiste, non à soustraire l'impôt à César, mais à revendiquer les droits de Dieu sur l'âme humaine. Une fois de plus, le messianisme charnel était repoussé.

Cependant, l'heure vint où Jésus fut appelé à dévoiler solennellement le mystère de son être. Dénoncé et livré par Judas (en qui le faux messianisme se vengeait de ses illusions perdues), Jésus se trouva en présence du Grand Conseil de sa nation, qui était résolu à condamner en lui le novateur, le blasphémateur du Temple et de la théocratie. Mais les témoignages n'étaient pas décisifs, et l'accusé se taisait. Jésus était résolu à mourir ; mais il ne voulait pas être condamné sur des mensonges. Il voulait être pris pour ce qu'il était réellement.

Enfin, à bout de ressources, le grand-prêtre s'écria : « Dis-nous si tu es le Messie, le fils du... ? Béni soit-Il ! » Alors Jésus répondit : « Tu l'as dit ; et à partir de maintenant, vous verrez le Fils de l'homme assis à la droite de la Force, venant sur les nuées du ciel [1] ».

Plusieurs auteurs estiment que l'expression « Tu l'as dit » était une formule rabbinique d'affirmation sacramentelle. Mais ce n'est pas exact. D'ailleurs, le cas n'était pas de ceux où le droit mosaïque, ou rabbinique, autorisait les juges à déférer le serment [2]. En admettant même que le grand-prêtre ait réellement adjuré Jésus, « au nom du Dieu vivant », de dire s'il était le Messie, — et, étant donnée la tournure violente qu'avait prise l'affaire, il est bien difficile d'affirmer que le serment n'ait pas été déféré, — il resterait à prouver que la réponse effective de Jésus ait pris la forme d'un serment. Jésus n'aimait point jurer : il pouvait décliner le serment [3] ; d'autant qu'en refusant de se soumettre aux

1. Dalman a reconstitué le texte primitif du dialogue. La citation ci-dessus est conforme à cette reconstitution (Voir *Marc*, 14, 61-62 ; *Matth.*, 26, 63-64 ; *Luc*, 22, 67-69 ; Dalman, *Worte Jesu*, p. 255).

2. Dalman, *Worte Jesu*, p. 255, rem. 1.

3. Hoffmann, *Marcusev.*, p. 187.

exigences arbitraires du juge, il ne faisait que rester dans la légalité.

En fait, Jésus a bien décliné le serment. Il n'a pas répondu d'une manière positive. L'expression « Tu l'as dit » était un mode d'affirmation, qui laissait à l'interlocuteur la responsabilité de l'expression qu'il avait employée [1]. Dans l'usage grec, on distinguait entre *oui* (ναί) et *tu l'as dit* (σὺ εἶπας). Quand on disait : « Tu l'as dit », on ne disait ni oui, ni non. Il en était de même en araméen. L'accent portait sur le sujet : *tu*. C'est comme si l'on avait dit : *C'est toi qui le dis*. C'est ainsi que, dans l'interrogatoire de Pilate, Jésus répond : « C'est toi qui le dis », à la question de Pilate : « Es-tu le roi des Juifs ? » Le roi des Juifs, au sens de Pilate, c'était l'adversaire de César, le Libérateur politique que les Juifs attendaient. Jésus n'a désiré en aucune façon être ce libérateur politique. S'il avait voulu s'expliquer, il aurait dit ce que l'Evangile de Jean met dans sa bouche : « Mon royaume n'est pas de ce monde ».

A la question de Pilate, il a répondu : « Tu l'as dit ». C'était une fin de non-recevoir. Devant Kaïapha, la même réponse n'a pu avoir que la même signification. Ou, si l'on veut nuancer davantage, c'était une formule, non d'affirmation, mais de concession, une adhésion mitigée, donnée à contre-cœur, et qui réservait le sentiment personnel de Jésus.

1. Marc remplace les mots : « Tu l'as dit » par une affirmation pure et simple « Je le suis ». Entre le texte de Matthieu et celui de Marc, Merx voit toute la transformation de la notion juive du Messie sous l'influence de Paul : Marc, d'ailleurs, écrivait pour des païens, tandis que Matthieu écrivait pour des Juifs (*Matth.*, p. 382-384). C'est une hypothèse inutile, d'autant qu'il n'est pas sûr que Matthieu lui-même n'ait pas vu dans l'expression : « Tu l'as dit » une affirmation » (cf. *Matth.*, 26, 25). Il vaut mieux admettre que les Evangélistes n'ont plus aperçu la nuance. Mais elle existait dans la pensée de Jésus. Voir Chwolson, *Das letzte Passahmahl Christi*, p. 88 ; Dalman, *Worte Jesu*, p. 253 ; J. Weiss, *Das älteste Evangelium*, p. 324-326. On peut faire des comparaisons instructives. Par exemple le Talmud raconte que les Ziporéens avaient menacé de mort ceux qui leur annonceraient la mort du patriarche Juda. Bar Qappara prit sur lui de la leur annoncer mais sous une forme métaphorique. Ils lui demandèrent : « Le Rabbi est-il mort ? » Et lui de répondre prudemment : « Vous le dites ». (*Kilayim*, IX, 6.) Nous sommes loin de la prétendue forme rabbinique de serment. Cf. *Midrasch Qôheleth* (à propos d'*Eccl.*, 7, 12). Pour l'usage grec, voir *Const. apost.*, 1, 2, 8 ; Origène, *In Matth.*, Migne, t. III, col. 1757-1758.

Mais à cette réponse évasive, Jésus a ajouté immédiatement une parole qui, elle, ne devait laisser, quant au rôle qu'il s'attribuait, aucune incertitude dans l'esprit de ses juges. Il s'est proclamé le Fils de l'Homme, c'est-à-dire un Etre quasi-divin, qui devait apparaître un jour, étroitement associé à Dieu, dans le rayonnement de la Schechina. Se dire le Messie, ne constituait pas proprement un crime de lèse-majesté divine. Par contre, que ce charpentier nazaréen osât se dire le Fils de l'Homme — c'est-à-dire une manière d'hypostase, — qu'il s'attribuât un rôle transcendant, et tel, que d'habitude on ne le reconnaissait même pas au Messie, — ceci parut le crime suprême : et c'est pourquoi la condamnation fut prononcée d'entraînement, d'une seule voix. Ce n'est pas le Messie, fils de David, qui fut condamné : c'est le Messie, fils de l'Homme.

Ensuite, il est vrai, les Juifs durent recourir à des subterfuges pour déterminer Pilate à sanctionner l'arrêt du sanhédrin. Ils essayèrent de lui faire croire que Jésus s'était donné pour le roi des Juifs, et qu'il avait cherché à soulever le peuple. C'était, de leur part, une suprême habileté : qu'importait à Pilate le Messie futur, le Messie transcendant, qui siégeait sur les nuées du ciel? Pour ce Romain sceptique, il n'y avait là qu'une inoffensive fantasmagorie.

Par contre, le « roi des Juifs » représentait à ses yeux un péril concret, le danger de tous les jours. Les Juifs avaient transposé en langage de la terre la royauté transcendante de Jésus. Dans quelle mesure Pilate fut-il dupe de leur infernal stratagème? Il est probable qu'il voulut en paraître dupe, plus qu'il ne le fut réellement. L'écriteau qu'il fit mettre au-dessus de la tête du condamné, sur la croix [1], indiquait le motif légal de la condamnation : c'était le Messie terrestre, le « roi des Juifs », qui avait été condamné. Les hiérarques avaient trahi l'espérance de leur

1 *Marc*, 15, 26.

peuple : ils avaient traîné dans la boue leur propre idéal messianique. Pilate dut comprendre que leur accusation n'était qu'un prétexte. Il s'en contenta. Nous n'avons pas les mêmes motifs que lui de nous en contenter, et d'inscrire au-dessus de la tête de celui qui a voulu être, devant Dieu, le représentant de toute l'humanité : « Le roi des Juifs ».

Pour apercevoir ce qu'il y a d'essentiel dans une grande personnalité de l'histoire, il faut la considérer dans les heures de crise. C'est là qu'elle dévoile son secret. Et cette méthode est particulièrement nécessaire à pratiquer, lorsqu'il s'agit de Jésus. L'humanité se nourrit des paroles de Jésus ; mais son âme est un sanctuaire où nul n'a jamais pénétré. Cette part de mystère que contient toute âme d'homme était plus étendue en lui que chez tout autre. Ses disciples eux-mêmes, chaque fois qu'il a voulu les associer au drame intérieur de sa vie, se sont montrés déplorablement insuffisants à pénétrer ce qui se passait en lui. Heureusement, leur mémoire a gardé le souvenir de ces heures critiques. Les révélations par où Jésus laissait transparaître à leurs yeux les secrets de son âme ont trouvé en eux des témoins d'autant plus sûrs, que leur esprit y était purement réceptif, et se bornait à enregistrer fidèlement les données qui lui étaient transmises. C'est ainsi qu'ils ont gardé, sur la scène de Césarée de Philippe, sur celle de la Transfiguration, et plus encore, sur les derniers jours de la vie de Jésus, l'exacte physionomie des choses. Il résulte de leur témoignage que, dans ces moments de crise, Jésus, écartant le messianisme charnel de ses contemporains, s'est proclamé le Fils de l'Homme. En face de la mort, à la clarté de ce jour tragique qu'une catastrophe imminente projette sur l'âme, et qui en illumine les dernières profondeurs, il s'est identifié avec cet Être mystérieux : il a déclaré que, seul, ce nom suffisait à traduire, sans les épuiser, les virtualités de sa nature surhumaine. A cette déclaration, qui tomba de ses lèvres en face du grand-prêtre de son peuple, il n'y a rien à ajouter, rien à modifier. Jésus a entendu être le Fils de

l'Homme. Toute la question, pour nous, est de savoir ce qu'était, dans sa pensée, le Fils de l'Homme. C'est le problème fondamental de la vie de Jésus. Les indications générales que nous avons données ne suffisent plus : il faut serrer de près les textes, et les discuter un à un. Nous saurons ensuite sur quel fondement Jésus entendait appuyer sa mission.

V

Quelle est l'origine de cette appellation mystérieuse : le Fils de l'Homme[1] ?

On l'a cherchée dans l'Ancien Testament. L'expression « *ben-adam* » ou « *ben-haadam* » (et au pluriel, « *benéhaadam* »), s'y rencontre assez fréquemment. Toutefois, elle ne s'emploie que dans le langage poétique, et c'est le parallélisme de la poésie hébraïque qui y donne lieu[2]. *Ben-adam* alterne avec *adam*. Si l'on y trouve une nuance de mélancolie, cela tient à ce que les poètes hébreux mettent volontiers la misère humaine en parallèle avec la grandeur divine de Dieu ; mais *adam* est tout aussi mélancolique que *ben-adam*. Par exemple, entre ces deux vers célèbres :

> Qu'est-ce que l'homme, que tu te souviennes de lui ;
> Et le fils de l'homme, que tu prennes garde à lui[3] ?

Lequel est le plus mélancolique ? Ce sont de purs synonymes. Nous pourrions multiplier les exemples[4].

Dans le livre d'Ezéchiel, l'expression « *fils de l'homme* » a quelque chose de solennel. Mais il faut se défier de nos

1. Sur toute cette matière, il faut lire l'étude très savante et très approfondie de Fiebig (*Der Menschensohn*, Tubingue, 1901).

2. *Nomb.*, 23, 19 ; *Esaïe*, 51, 12 ; *Jér.*, 49, 18, 33 ; 50, 40 ; 51, 43 ; *Job.*, 16, 21 25, 6 ; 35, 8 ; *Ps.*, 8, 5 ; 80, 18 ; 144, 3 ; 146, 3. Voir Dalman, *Worte Jesu*, p. 192.

3. *Psaume* 8, 5.

4. Je cite encore le *Ps.* 90 (v. 3) :

> Tu fais rentrer les hommes dans la poussière,
> Et tu dis : Fils des hommes, retournez !

impressions littéraires, quand nous avons affaire à une langue aussi éloignée de notre mentalité occidentale que l'est cette admirable langue hébraïque. Il se peut que le terme de « *fils de l'homme* » serve seulement à accentuer le vocatif. Il se peut aussi qu'il constitue réellement une appellation honorifique.

En babylonien, *mâr avîlim* (fils d'homme) est un titre d'honneur. Jamais l'esclave n'est désigné comme fils de tel ou tel ; un homme obscur est appelé « fils de personne » ; les gens de qualité, au contraire, reçoivent le titre de « fils d'homme » ; et, dans le style épistolaire, cette appellation remplace le nom propre[1].

Il faut noter également que, dans les inscriptions et les monnaies grecques, fils (υἱός) est un titre honorifique : c'est ainsi qu'on dit : *fils de la ville*, *fils du peuple*, *fils du sénat*, pour désigner des personnages marquants de la ville, du peuple ou du sénat. Les *fils de la science*, ce sont les savants[2].

On voit, par ce dernier exemple, que, si les Sémites ont coutume de recourir à la notion de filialité pour traduire une affinité morale, au lieu d'une descendance matérielle, cet usage ne les caractérise pas, ou du moins, ne leur est pas absolument particulier.

De ces rapprochements, il résulte en tout cas que rien ne nous autorise à trouver dans l'expression « fils de l'homme » une nuance particulière d'humilité.

L'araméen biblique ne se distingue pas sensiblement, à cet égard, de l'hébreu. Dans le livre de Daniel, il est question d'un être qui est « comme un fils d'homme[3] », c'est-à-dire, semblable à un homme, de même qu'ailleurs (dans l'épisode des trois jeunes Hébreux jetés dans la fournaise) il est parlé d'un être qui est « comme un fils des dieux[4] », c'est-à-dire, *semblable aux dieux*. *Fils de l'homme* est donc synonyme

1. Delitzch (Friedrich), *Babel und Bibel, dritter* (*Schluss-*) *Vortrag* (Stuttgart, 1905). P. 51-52.
2. Voir Deissmann, *Bibelstudien* (Marbourg, 1895).
3. *Dan.*, 7, 13.
4. *Dan.*, 3,25.

d'homme : *bar-énasch* correspond exactement à *ben-adam*. Jusqu'ici, tout est clair. Par contre, c'est un point controversé de savoir si, en araméen, fils de l'homme (*barnaschâ*) s'emploie seulement, comme le croit Wellhausen [1], pour désigner l'exemplaire individuel de l'humanité, le nom collectif étant *énaschâ*, ou si, comme le croit Fiebig [2], les quatre formes *énasch*, *énaschâ*, *barnasch*, *barnaschâ*, s'emploient indifféremment, soit au sens individuel, soit au sens collectif. Les raisons de Fiebig semblent meilleures. Heureusement, ce point n'est pas essentiel. De toute façon, *barnaschâ* signifie *homme* : et l'analogie de l'hébreu nous incline à ne pas établir, entre *énaschâ* et *barnaschâ*, une ligne de démarcation trop nette [3].

Le fils de l'homme, ce n'est en aucun cas l'antithèse du fils de Dieu : et en se désignant ainsi, Jésus n'a pas voulu accentuer son caractère d'humanité. Le fils de l'homme, c'est l'homme tout simplement ; disons mieux : c'est un membre de l'espèce humaine. La traduction grecque : υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου, est une monstruosité au point de vue linguistique, et n'a aucune signification. L'exact équivalent de *barnaschâ* eût été ἀνθρώπος.

Jésus s'est appelé l'Homme, ou : un Homme. Que signifiait cette étrange dénomination ? Pour s'en rendre compte, il faut se reporter au seul texte de l'Ancien Testament où se trouve le mot *bar-énasch* (*Daniel*, 7, 13) :

« Je regardai dans les visions de la nuit, dit le Voyant, et je vis quelqu'un de semblable à un homme qui venait sur les nuées du ciel, et il vint jusqu'à l'Ancien des jours, et on le fit approcher de lui, et il lui donna la souveraineté, l'honneur et le règne ; et tous les peuples et les nations de toutes

1. *Sk. u. Vorarb.*, t. VI. p. 196.

2. *Der Menschensohn*, p. 59-60.

3. Dans le dialecte samaritain, tout comme dans l'araméen biblique, barnaschâ s'emploie concurremment avec énaschâ, pour désigner l'homme. Partout, le sens originaire de filialité, impliqué dans *bar*, est effacé (Fiebig, *der Menschensohn*, p. 25). Voir, sur toutes ces questions de linguistique, les développements très complets de Fiebig (*Ouv. cit.*, p. 8-60).

langues le serviront ; sa domination est une domination éternelle, qui ne passera point, et son règne ne sera point détruit[1]. »

Le sens de cette vision est très clair. A la domination des empires de la terre (qui sont représentés par quatre monstres) succédera le règne des saints du Très-Haut (représenté par un homme), en signe de la supériorité de ce règne sur ceux qui l'ont précédé : c'est la souveraineté de l'Esprit qui succède à celle de la force brutale, et qui « n'aura point de fin. »

Voilà ce que Daniel a voulu dire. Mais, on conçoit que le Judaïsme, si épris de mystère, ait, après coup, cherché à sa vision une signification plus profonde. Dans ce personnage qui vient on ne sait d'où, qui est tout près de Dieu, et comme « sur les marches du trône », il a vu le Messie, qui d'ailleurs était déjà une personnification du peuple élu. Ainsi, la traduction des Septante a transformé cette apparition symbolique en une personne. De plus, elle l'a rapprochée de Dieu, et presque égalée à Dieu. Au lieu de : « *Et il vint jusqu'à l'Ancien des jours* », nous lisons dans les Septante : « *Et il se tint là comme l'Ancien des jours* ». Cet être surnaturel a été bientôt associé à la souveraineté divine. Le culte des souverains, qui régnait alors dans le monde païen, faisait du prince déifié *l'associé au trône* (συνθρονος) de la Divinité : de même, on concluait du texte de Daniel que le « Fils de l'Homme », ou mieux l' « Homme » était assis sur le trône de Dieu. De là à le faire participer au jugement du monde, il n'y avait qu'un pas. Ce pas, les apocalypses l'ont franchi.

C'est surtout dans les Paraboles d'Hénoch que le Fils de l'Homme joue un rôle[2]. C'est un être préexistant, dont la nature est semblable à celle des anges, et qui demeure dans

1. *Dan.*, 7, 13-14. Sur l'exégèse de ce passage, voir le Commentaire de Marti, (*Das Buch Daniel*, 12e livraison du *Kurzer H-C. zum A. T.*, Tubingue-Leipz.g, 1901, p. 52 et suiv).

2. Voir la discussion des textes d'Hénoch dans le livre de Fiebig (p. 88 et suiv.) qui admet comme authentiques, ou tout au moins comme vraisemblables, une série de textes que Lietzmann déclare interpolés (62, 7 ; 69, 27 ; 71, 14).

le ciel, sous les ailes du Seigneur des Esprits[1]. Son nom a été prononcé devant le Seigneur des Esprits avant que le soleil, les douze signes du zodiaque et les étoiles aient été créés[2]. Au jour du jugement, il siège auprès de Dieu : même. il le remplace, car le *jour de Dieu* devient le *jour de l'Elu* (c'est-à-dire du Fils de l'Homme[3]).

Dans l'Apocalypse d'Esdras, la Vision de l'Homme met en scène un être semblable, préexistant lui aussi, et qui provoque la fin du monde[4]. « *Ille homo* », dit Esdras ; « ce fils de l'homme[5] », dit Hénoch : l'emploi fréquent du pronom démonstratif prouve bien que *l'homme* n'est pas encore une expression technique, et que, lorsqu'on en parle, on fait allusion à l'Homme de la vision de Daniel[6].

Les apocalypses d'Hénoch et d'Esdras peuvent fournir des rapprochements intéressants[7]. Mais *l'Homme* des Evangiles ne doit rien à l'apocalyptique contemporaine. La donnée fondamentale est la même. C'est la vision de Daniel. L'élaboration en est totalement différente, ainsi que nous allons nous en rendre compte en étudiant les textes évangéliques[8].

Il y a plus de quatre-vingts textes des Evangiles où l'appel-

1. *Hén.*, 39, 7.

2. *Hén.*, 48, 3 : cf. 48, 6 ; 62, 6.

3. *Hén.*, 48, 5 ; 51, 3 ; 61, 5, 62 et suiv.

4. *Ap. Esdr.*, 12, 32 ; 13, 3. 5. 12. 25. 41 ; 14, 9.

5. Cela revient d'ailleurs au même : dans l'original araméen, il y avait certainement : *l'Homme* (Fiebig, *Menschensohn*, p. 86).

6. Voir Baldensperger, *Theol. Rundschau*, 1900, p. 243 et suiv. ; *Protestantische Monatshefte*, 1901, p. 333 et suiv. Il est toutefois excessif de dénier à ces textes d'Hénoch et d'Esdras un sens messianique, comme le fait Wellhausen (*Sk. u. Vorarb.*, t. VI, p. 99). D'ailleurs le Fils d'Homme est positivement un titre dans certains textes d'Hénoch (46, 1-3).

7. Il faut noter de même la ressemblance qui existe entre le Messie de l'Apocalypse (1, 13-14) et l'*Ancien des jours* du livre de Daniel. Avec le progrès des idées apocalyptiques, « l'Homme » se rapprochait toujours plus de Dieu. Il devenait véritablement une sorte d'hypostase divine (singulièrement semblable à l'hypostase rabbinique du *Visage de Yahveh* ; voir Baldensperger, *Die messianisch-apokalyptischen Hoffnungen des Judenthums*, Strasbourg, 1903, p. 127 et suiv.).

8. Remarquons dès à présent que la rareté des textes juifs contemporains des origines du christianisme, qui se rapportent au Fils de l'Homme, ne prouve rien contre l'exactitude des Evangiles. C'est seulement une preuve de plus que nous connaissons mal le judaïsme (Fiebig, *Menschensohn*, p. 96 : cf. Gunkel, *Z. f. w. Th.*, 1899, fasc. 4, p. 581 et suiv.).

lation « *Fils de l'Homme* » apparaît[1]. Même en admettant que certains d'entre eux ne puissent être considérés comme des paroles authentiques de Jésus[2], il en reste assez pour établir que, d'après les Evangélistes, Jésus s'est désigné couramment — pour ne pas dire exclusivement — par ce terme.

Or, Jésus a été seul à l'employer. Les disciples, ses interlocuteurs quels qu'ils fussent, l'appelaient *maître* (*rabbi*), ou seigneur (*mâri*) : jamais ils ne l'appelaient fils de l'homme (*barnaschâ*).

De plus, jamais l'expression *Fils de l'Homme* n'apparaît dans la littérature chrétienne, en dehors des Evangiles — si ce n'est dans un texte de Justin[3], dans le récit de la mort d'Etienne[4], et dans celui de la mort de Jacques[5]. Dans ces deux derniers cas, c'est un rappel de la parole de Jésus devant le sanhédrin. Reste le texte de Justin, qui est tout à fait isolé.

Une conclusion s'impose : ce titre de *Fils de l'Homme* est resté incompris de l'Eglise primitive, — à moins qu'elle n'ait pu, pour des raisons dogmatiques, se l'approprier.

De là ressort une présomption d'authenticité en faveur des textes évangéliques où il est parlé du Fils de l'Homme. Il est

1. Voir le classement de ces textes dans l'étude de Fiebig (*Der Menschensohn*, p. 69 et suiv.) L'histoire de l'exégèse a été résumée par Meyer (*Jesu Muttersprache*, p. 140 et suiv.). Les travaux les plus suggestifs sont, outre le livre de Fiebig et les pages que Dalman a consacrées à ce sujet dans ses *Worte Jesu*, l'essai de Lietzmann (*Der Menschensohn*, Fribourg-Leipzig, 1896), et celui de Wellhausen (*Skizzen und Vorabeiten*, t. VI, p. 187 et suiv., Berlin, 1899). La pensée provisoirement définitive de Wellhausen se trouve dans son commentaire de Marc (p. 66 et suiv.). L'hypothèse moderne, déjà entrevue par Genébrard et Grotius, reprise et développée par Lagarde (*Deutsche Schriften*, Gœttingue, 1878, p. 230), consiste à prétendre que Jésus, en prenant ce titre, a voulu affirmer qu'il incarnait l'idéal de l'humanité, qu'il était l'Homme par excellence.

Cette hypothèse a pris une grande force du jour où le débat a été transporté définitivement sur le terrain linguistique. L'identité des termes « homme » et « fils de l'homme », en araméen, est apparue, Wellhausen en a tiré cette conclusion : « Le fils de l'homme n'est rien d'autre que l'homme » (*Skizzen und Vorarbeiten*, p. 197). Mais là-dessus, reconnaissant que Jésus n'a été, ni un philosophe grec, ni un humaniste moderne ; que, dès lors, le mot *barnaschâ* ne donnait point, mis dans sa bouche, un sens satisfaisant, Wellhausen a conclu tout simplement que jamais Jésus ne s'était donné ce surnom (*Ev. Marci*, p. 68).

2. Ainsi, *Matth.*, 12, 40 ; 13, 37 ; 13, 41.

3. *Apol.*, I, 51 cf. *Dial.*, 31 ; 76 ; 100. Pour Justin, cette appellation se rapporte essentiellement à l'humanité de Jésus.

4. *Actes*, 7, 56.

5. Eusèbe, *H. E.*, II, 23, 13.

difficile de croire que la tradition ait inventé de mettre dans la bouche de Jésus une appellation dont la théologie chrétienne n'a ni su, ni voulu tirer aucun parti.

Nous pouvons donc tenir pour certain que Jésus s'est réellement appelé le *Fils de l'Homme* : ou plutôt (pour serrer de plus près le problème, il faut renoncer à une façon de traduire qui illusionne), il s'est appelé « l'Homme[1] ».

On conçoit que cette manière de parler ait prêté, dans certains cas, à malentendu. Le quiproquo a pu se faire dans deux sens différents : Jésus a pu se désigner comme « l'homme » en un sens unique, et les disciples croire qu'il parlait d'un homme quelconque ; Jésus a pu faire allusion à un homme quelconque, et les disciples croire qu'il avait employé une désignation messianique.

Le premier genre de contresens n'a pas dû se produire souvent. Du moment où les auteurs des Evangiles savaient que Jésus s'était appelé *barnaschà*, ils ont dû être portés à faire de ce terme, partout où ils le trouvaient, une désignation messianique. De plus, on peut concevoir qu'ils aient généralisé, et qu'ils aient substitué au pronom de la première personne cette appellation plus solennelle : l'homme.

Et, en effet, il y a au moins trois textes importants où les évangélistes ont cru que Jésus donnait au terme de *barnaschà* une signification messianique, alors qu'il voulait simplement dire « un homme », « quelqu'un ».

1. Wrede nie absolument que Jésus se soit appelé *fils de l'homme*. Il se fonde principalement sur cette raison : en Orient, comme chez nous, il est inadmissible de se désigner soi-même par un titre à la troisième personne. En araméen, selon Wrede, on pouvait bien dire, en parlant de soi-même : *Cet homme*, ou : *cette femme*, mais non pas : *l'homme* (*Zum Thema Menschensohn*, dans la *Zeitschrift für nt. Wissenschaft*, p. 359-360). Il est impossible d'admettre que Jésus ait parlé de lui-même en se désignant comme « l'homme » ou « un homme », ainsi que l'a soutenu Wellhausen. Les exemples de Sophocle (*Antigone*, v. 750), et de la littérature arabe, ne sont pas suffisants à justifier l'hypothèse de Wellhausen. Ainsi, Wellhausen rappelle cette parole de Mahomet : « Dieu a donné à un homme le choix entre le présent et l'au delà : il a choisi l'au delà. » (*Skizzen und Vorarbeiten*, t. VI, p. 200.). De même, il arrive à Job de parler de soi-même à la troisième personne, en se désignant comme « un homme ». C'est intéressant ; mais c'est une manière de parler très spéciale, très rare : tandis que Jésus se désigne couramment comme *l'homme*, ce qui n'aurait aucun sens, s'il ne faisait allusion à un texte scripturaire bien connu, comme celui de Daniel. On a fait très justement remarquer que, pour rendre la nuance exacte de l'intonation et de la pensée de Jésus, il fallait mettre le mot « Homme » entre guillemets (Weiss, *Predigt Jesu*, p. 53).

C'est d'abord l'épisode du paralytique. Jésus dit au malade : « Mon fils, tes péchés te sont pardonnés. » Là-dessus, les Pharisiens murmurent ; mais Jésus de s'écrier : « Afin que vous sachiez que le fils de l'homme (lisez : l'homme, ou : un homme) a sur la terre le pouvoir de pardonner les péchés, je te le dis, lève-toi, emporte ton grabat et va dans ta maison ».

Telle est la version de Marc[1]. Le texte de Matthieu et celui de Luc sont tout semblables ; mais, à la fin de la péricope, Matthieu dit que « les foules s'étonnèrent, et glorifièrent Dieu, qui avait donné un tel pouvoir *aux hommes*[2] ». Ceci doit nous faire réfléchir. L'idée courante étant : *Dieu* seul peut pardonner les péchés, l'antithèse posée par Jésus ne peut être que celle-ci : « *Un homme* peut pardonner les péchés[3] ». Si Jésus avait voulu dire autre chose, il aurait eu la préoccupation de cacher son idée tout en l'exprimant, ce qui est inadmissible. Ses auditeurs ont compris que Dieu avait donné *aux hommes* ce pouvoir extraordinaire qu'il revendiquait ; et ils ne pouvaient entendre la chose autrement[4]. En traduisant : ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου, là où il aurait fallu traduire ; ἀνθρωπός τις, les évangélistes ont fait un contresens.

Dans l'épisode du sabbat, Jésus dit, au témoignage des trois synoptiques : « Le Fils de l'Homme est maître même du sabbat[5] ».

Mais, dans le contexte de Marc, cette parole sert de conclusion à un raisonnement dont voici les prémisses : « Le

1. 2, 1-12 ; cf. *Matth.*, 9, 1-8 ; *Luc.*, 17-26. Voir sur le texte Klostermann, *Handbuch zum N.T.*, t. II, p. 20.

2. *Matth.*, 9, 8.

3. Il convient d'ajouter avec J. Weiss que cette prérogative ne se conçoit qu'au seuil des temps messianiques.

4. Il est certain que, comme le dit Wrede (*Zeitschrift für nt. Wissenschaft*, p. 357), le pouvoir de guérison attestait chez Jésus l'existence d'un *don divin spécifique*, et qu'il ne prouvait nullement que les hommes, en général, eussent le droit de pardonner les péchés. Wrede tire de là cette conclusion : « *Die ganze Stelle schmeckt nach urchristlicher Christologie* ». Mais son raisonnement perd de sa force, si nous traduisons *un homme*, et non pas *l'homme*. Jésus, au nom des pouvoirs exceptionnels qu'il possède, s'arroge un droit qui, normalement, n'appartient qu'à Dieu. Mais ce n'est pas *en tant que Fils de l'Homme*, c'est *malgré son humanité* qu'il revendique ce droit.

5. *Marc*, 2, 28 ; *Matth.*, 12, 8 ; *Luc*, 4, 5.

sabbat a été fait pour l'homme, non pas l'homme pour le sabbat. »

La conclusion ne s'accorde pas avec les prémisses. On s'attendrait à lire : « L'homme (non pas le Fils de l'Homme) est maître même du sabbat. » Et c'est bien ainsi, en effet, que l'évangéliste aurait dû traduire : car Jésus a employé le même terme (*barnaschâ*) dans la proposition antécédente et dans la proposition conséquente[1] ; mais les auteurs de nos Evangiles n'ont pas cru possible de généraliser un tel privilège, et ils ont attribué à Jésus seul un droit qui, en fait, avait été revendiqué par lui pour les hommes en général. Ils n'ont pas pris garde qu'ils se mettaient en contradiction avec eux mêmes : car, dans cet épisode, ce n'était pas Jésus qui avait violé le sabbat : c'étaient ses disciples.

Enfin, lors de la célèbre dispute avec les Pharisiens, l'Evangile de Marc met dans la bouche de Jésus ces paroles :

« En vérité, je vous dis que tout sera pardonné aux fils des hommes, — les péchés et les blasphèmes qu'ils auront proférés ; mais celui qui aura blasphémé contre l'Esprit-Saint n'aura point de pardon, à jamais. Il est coupable d'un péché éternel[2]. »

Matthieu exprime une pensée assez différente : « Tout péché, tout blasphème sera pardonné aux hommes, mais le blasphème contre l'Esprit ne sera point pardonné. Celui qui dira une parole contre le Fils de l'Homme, il lui sera pardonné ; mais celui qui aura parlé contre l'Esprit-Saint, il ne lui sera point pardonné, ni dans ce siècle, ni dans le siècle à venir[3] ».

Et, dans un tout autre contexte, Luc rapporte une parole analogue :

« Tout homme qui dira une parole contre le Fils de l'Homme, il lui sera pardonné ; mais à celui qui aura blasphémé contre le Saint-Esprit, il ne sera point pardonné[4] ».

1. Wellhausen, *Evg. Marci*, p. 25.
2. *Marc*, 3, 28.
3. *Matth.*, 12, 31-32.
4. *Luc*, 12, 10.

Le texte de Matthieu semble être une combinaison d'un logion isolé (que Luc rapporte de son côté) avec le texte de Marc.

Il est certain, d'ailleurs, que ce logion se rapportait originairement à la dispute de Jésus avec les Pharisiens. Et il était à peu près identique au texte de Marc. Dans l'original araméen, il y avait : *lebarnaschâ*. La préposition *le* pouvait se traduire indifféremment, soit *à*, soit *contre*, et l'expression barnaschâ pouvait s'entendre, soit au singulier, soit au pluriel (se rapporter aux hommes en général, ou au Fils de l'Homme en particulier). Dans l'espèce, il fallait traduire, comme l'a fait Marc : « Tout péché sera pardonné aux fils des hommes » ; mais si l'on traduisait, comme l'ont fait Matthieu et Luc, *barnaschâ* par *fils de l'homme*, on était forcé de traduire : *contre*, et non : *à*, — sans quoi, on aurait abouti à un sens absurde et choquant : « Tout péché sera pardonné au Fils de l'Homme ». Dès lors, la dualité apparente des textes s'explique de la façon la plus normale[1].

Si nous écartons ces trois passages, il apparaît que les textes restants se répartissent d'une façon singulièrement inégale entre les deux périodes de la vie de Jésus. Et même, à y regarder de plus près, il n'y en a aucun qui soit sûrement antérieur à Césarée de Philippe[2]. Ceci est de toute impor-

1. Dans ce sens, Hoffmann (*Marcuser.*, p. 160) ; Loisy (*Evang. synopt.*, t. I, p. 711). En sens contraire Fiebig (*Menschensohn*, p. 61) ; Bruston (*Revue de Théologie, Montauban*, 1909, p. 182).

2. *Matth.*, 10, 23, aurait sa place normale dans le discours eschatologique, et ce n'est que par l'effet d'un heureux désordre qu'il se trouve dans les Instructions aux Douze.

Matth., 8, 20 (*Luc*, 9, 58), est un texte de la dernière période de la vie de Jésus. Jésus erre de lieu en lieu. Un scribe lui dit : « Maître, je te suivrai partout où tu iras ». Il répond : « Les renards ont des tanières; les oiseaux du ciel, des nids ; mais le Fils de l'Homme n'a pas où reposer sa tête ». C'est à la fin de sa carrière terrestre que Jésus ne savait pas « où reposer sa tête ».

Luc, 9, 26 a pour parallèle *Marc*, 8, 38. Il est donc postérieur, en réalité à Césarée de Philippe.

Matth., 11, 19 (*Luc*, 7, 34), semble bien être antérieur à Césarée de Philippe. Jésus s'y désigne nettement comme le Fils de l'Homme : « Jean-Baptiste est venu ne mangeant ni ne buvant ; et ils disent : Il est fou ! Le Fils de l'Homme est venu mangeant et buvant ; et ils disent : C'est un mangeur et un buveur : un ami des péagers et gens de mauvaise vie ».

Mais, pour ne pas tomber dans le ridicule où se laisse aller Wellhausen quand il traduit : *Un homme* vient mangeant et buvant (*Skizzen und Vorarbeiten*, t. VI,

tance. Le moment où ce terme : « l'Homme », fait son apparition dans le langage de Jésus, coïncide avec la confession de Pierre et avec la révélation de la mort nécessaire. Sans nul doute, cette coïncidence n'est pas fortuite. Revenons donc à l'épisode de Césarée :

Pierre, prenant la parole, lui dit : « Tu es le Messie! » Et il leur défendit sévèrement de dire cela de lui à personne. Et il se mit à leur apprendre que l' « Homme » devait souffrir beaucoup, être rejeté par les Anciens, les Grands-Prêtres et les Scribes, être mis à mort, et ressusciter au bout de trois jours[1]. »

De ce texte, il ressort que Jésus s'est révélé à ses disciples comme le Fils de l'Homme, après leur avoir interdit de dire qu'il était le Messie. Le titre qu'il entendait graver dans leur esprit, le seul qu'il acceptât, c'était le titre de Fils de l'Homme.

Dès lors, nous le voyons se désigner d'une façon constante comme « l'Homme » : dans l'épisode de la Transfiguration[2] ; dans les prédictions réitérées de sa mort[3] ; dans l'entretien provoqué par la demande inconsidérée des fils de Zébédée[4] ; dans le discours eschatologique[5] ; dans

p. 205), on peut admettre qu'ici l'Evangéliste substitue l'expression « Fils de l'homme» au pronom de la première personne, pour marquer plus nettement l'antithèse entre Jésus et Jean-Baptiste.

Luc, 6, 22, où il est question du *Fils de l'Homme*, semble plus archaïque que le texte parallèle de Matthieu (5 11), où Jésus emploie simplement le pronom de la première personne. Mais le texte de Luc, où il est fait allusion aux persécutions qui fondront sur les disciples de Jésus, offre des traits de ressemblance avec maint passage des discours eschatologiques : il peut bien, lui aussi, ne pas être postérieur à Césarée de Philippe.

Reste l'épisode de la confession de Pierre d'après la version de Matthieu. Ici, Jésus demande à ses disciples : « Qui disent les hommes qu'est le fils de l'homme ? » Mais, si l'on admet une autre leçon très répandue, on peut traduire : Quelle sorte d'homme dit-on que je suis ? » De toute façon, il est inadmissible que Jésus ait impliqué la réponse dans la question. Le texte de Marc, malgré les arguments de B. Weiss (*Meyers Kommentar : Evg. des Matthæus*, 9e édit., Gœttingue, 1898, p. 293 et suiv.), paraît bien préférable.

1. *Marc*, 8, 29-31.

2. *Marc*, 9, 9. 12 ; *Matth.*, 17, 9. 12.

3. *Marc*, 8, 31 ; 9, 31 ; 10, 33 et les parallèles.

4. *Marc*. 10, 45.

5. *Marc*, 13, 26. Wellhausen reconnait qu'ici, il y a une allusion à Daniel (*Skizzen u. Vorarb.*, p. 206).

l'épisode de la trahison de Judas[1] ; à Gethsémané[2] ; devant le Sanhédrin[3].

Sauf une exception, facile à expliquer[4], Matthieu reproduit l'expression « fils de l'homme » partout où elle se trouve chez Marc : de plus, le Fils de l'Homme apparait dans le passage où il est question du *renouvellement de toutes choses*[5] ; dans le discours eschatologique, il n'est pas mentionné moins de six fois (une seule fois chez Marc[6]) ; enfin, il joue un rôle dans l'épisode du jugement dernier[7]. Chez Luc, certains textes de Marc font défaut. Il n'est pas question du Fils de l'Homme dans le récit de la Transfiguration. Dans l'épisode de Gethsémané, le Fils de l'Homme apparaît, mais à un autre endroit que chez Marc[8]. Le discours eschatologique renferme plusieurs allusions au Fils de l'Homme[9]. Enfin, Luc en parle à deux reprises dans des passages qui lui appartiennent en propre[10].

Les textes énumérés se rapportent à peu près exclusivement à deux domaines : l'eschatologie, et les souffrances de Jésus[11]. Il n'est pas nécessaire de démontrer longuement que

1. *Marc*, 14, 21.

2. *Marc*, 14, 41.

3. *Marc*, 14, 62.

4. *Matth.*, 16, 21 : cf. *Marc*, 8, 31. La phrase de Matthieu écrite en style indirect ne prétend pas reproduire exactement les paroles de Jésus.

5. *Matth*,, 19, 28.

6. *Marc*., 13, 26.

7. *Matth.*, 25, 31.

8. *Luc.*, 22, 48.

9. Des deux discours eschatologiques de Luc, l'un reproduit le texte parallèle de *Marc* (*Luc*, 21, 27), augmenté d'une allusion supplémentaire au Fils de l'Homme (21, 37 ; l'autre reproduit plusieurs textes qui se trouvent déjà chez Matthieu (*Luc*. 17, 24. 26. 30), auxquels s'ajoute un texte qui appartient en propre à Luc (17, 22).

10. *Luc*, 19. 10 (Le Fils de l'Homme est venu sauver ce qui était perdu) ; *Luc*, 18, 8 (Quand le Fils de l'Homme viendra, trouvera-t-il la foi sur la terre ?). Ces deux passages, qui sont très importants, nous font voir que la terminologie en question est commune aux trois évangélistes, et qu'elle se trouve dans leurs diverses sources (non seulement dans les *Logia* et dans *Marc* ou le *Proto-Marc*, mais aussi dans les sources particulières à Luc).

11. Pour les textes qui font exception, on peut admettre que primitivement, *anâ* (je) s'y trouvait à la place de *barnaschâ* (dans l'épisode relatif à la trahison de Judas, par exemple, le *Syrus Sinaiticus* lit : *anâ*, à la place du second *barnaschâ*). D'ailleurs, Jésus lui-même à partir du moment où il s'est désigné comme l'« Homme », a pu employer ce titre, çà et là, sans y mettre une intention particulière.

ces deux ordres de choses conditionnent l'un par l'autre. Les souffrances de Jésus aboutissent à sa royauté glorieuse, qui en est le couronnement[1],

Cependant, il y a toute une série de textes — et ce sont précisément les textes eschatologiques — où rien n'indique que Jésus parle de lui-même. Lorsqu'il est question des travaux, des souffrances, de la mort de l'Homme, il n'y a pas de doute : c'est de Jésus qu'il s'agit. Mais lorsque les Evangiles font allusion à l'Homme qui doit venir sur les nuées du ciel, rien n'indique, si l'on fait abstraction des autres passages, qu'il soit question de Jésus. On en jugera aisément, en considérant l'ensemble de ces textes :

« En ces jours-là.... le soleil s'obscurcira, la lune ne donnera plus sa lumière ; les étoiles tomberont du ciel, et les puissances qui sont dans les cieux seront ébranlées. Alors on verra le Fils de l'Homme venant sur les nuées, avec une grande puissance et une grande gloire, et il enverra les anges pour rassembler les élus des quatre vents, depuis l'extrémité de la terre jusqu'à l'extrémité du ciel[2]. »

« Quand ils vous persécuteront dans une ville, fuyez dans une autre ; car, en vérité, je vous le dis, vous n'aurez pas achevé de parcourir les villes d'Israël, que le Fils de l'Homme sera venu[3]. »

« Comme l'éclair part de l'Orient et brille jusqu'à l'Occident, de même la venue (παρουσία) du Fils de l'Homme. Où sera la charogne, là s'assembleront les aigles[4]. »

« Alors paraîtra dans le ciel le signe du Fils de l'Homme ; toutes les tribus de la terre se frapperont la poitrine, et elles

1. Il faut ajouter que le ministère terrestre de Jésus est lui-même rattaché par l'intermédiaire des souffrances nécessaires à la gloire future du Fils de l'Homme. Etant donnée cette association d'idées, Jésus a pu dire : *Le Fils de l'Homme* est venu sauver ce qui était perdu (Luc. 19, 10)... De même que Jonas fut un signe pour les Ninivites, *le Fils de l'Homme* aussi en sera un pour cette génération (*Luc*, 11, 30).

2. *Marc*, 13, 24-27.

3. *Matth.*, 10, 23.

4. *Matth.*, 24, 28.

verront le Fils de l'Homme venir sur les nuées du ciel avec une grande puissance et une grande gloire[1]. »

« Il en sera de la venue du Fils de l'Homme comme des jours de Noé[2]. »

« Vous aussi, soyez prêts ; car le Fils de l'Homme vient à l'heure que vous ne pensez pas[3]. »

« Quand le Fils de l'Homme viendra dans sa gloire, et tous les anges avec lui, il s'assiéra sur son trône de gloire[4]. »

« Il y aura des signes dans le soleil, dans la lune et dans les étoiles ; et, sur la terre, une angoisse des peuples, affolés par le fracas de la mer et des flots. Les hommes expireront de frayeur dans l'attente des maux qui viendront sur le monde ; car les puissances des cieux seront ébranlées. « Alors on verra le Fils de l'Homme venir sur une nuée, avec une grande puissance et une grande gloire[5]. »

« Veillez donc et priez en tout temps, afin que vous ayez la force d'échapper à toutes ces choses qui vont arriver, et de subsister devant le Fils de l'Homme[6]. »

Une seule fois, l'un des Evangiles (celui de Luc) a pratiqué une suture entre les prédictions eschatologiques et les prédictions relatives aux souffrances de Jésus[7]. Il a remanié à cet effet le texte des *Logia*, en y adjoignant d'abord ces mots, qui peuvent bien provenir de quelque autre source : « Le temps viendra où vous désirerez voir un seul des jours du Fils de l'Homme, et vous ne le verrez point ». Puis il a ajouté : « Des gens vous diront : Le voici, ou le voilà ; n'y allez pas, ne les suivez pas. Car, de même que l'éclair, quand il brille, resplendit d'une extrémité du ciel jusqu'à l'autre, il en sera ainsi du Fils de l'Homme en son jour. Mais il faut

1. *Matth.*, 24, 30. Merx corrige : « Et *vous verrez* le Fils de l'Homme venir sur les nuées du ciel » (*Matth.* p. 347).
2. *Matth.*, 24, 37.
3. *Matth.*, 24, 44.
4. *Matth.*, 25, 31.
5. *Luc*, 21, 25-27.
6. *Luc*, 21, 36.
7. Voir Merx. *Matth.*, p. 346.

auparavant qu'il souffre beaucoup, et qu'il soit rejeté par cette génération[1] ».

C'est cette adjonction finale, étrangère, semble-t-il, au texte des *Logia*, qui éclaire tout, et qui montre que, dans le Fils de l'Homme, il faut voir Jésus[2].

Il y a plus : dans l'interrogatoire de Jésus, le Fils de l'Homme s'objective à tel point, que, si les Evangiles se bornaient à nous rapporter la parole de Jésus, isolée de l'impression qu'elle produisit sur les Pharisiens, nous pourrions croire que Jésus ne leur annonce point son retour, mais uniquement l'imminence du jugement de Dieu. « Dis-nous si tu es le Messie ? » demande Kaïapha. Jésus répond : « Tu le dis ; et moi, je vous dis qu'à partir de maintenant vous verrez l' « Homme » assis à la droite de la Force, et venant sur les nuées du ciel[3] ». Nous savons, par ailleurs, que Jésus s'est identifié avec l'Homme de Daniel : cependant, il en parle comme ici d'un être différent.

Tout ceci est bien mystérieux. On a pensé trancher la difficulté en se fondant sur les textes antérieurs à Césarée de Philippe pour attribuer au terme de *Fils de l'Homme* un double sens. Ce titre qui à l'origine aurait signifié « homme », au sens ordinaire du mot, aurait évolué, se chargeant peu à peu d'éléments eschatologiques, jusqu'à devenir l'équivalent de l' « Homme » daniélique[4].

Mais cette hypothèse pèche par la base. Jésus ne s'est point donné comme *Fils de l'Homme*, ou *Homme*, avant Césarée de Philippe.

Partout où il s'est ainsi désigné, il y avait là dans son esprit un terme équivalent à celui de Messie, et destiné à le

1. *Luc*, 17, 22-25.

2. Il faut noter également, dans *Marc*, 8. 38, la différence entre la proposition antécédente : « Quiconque aura eu honte *de moi* et de mes paroles », et la proposition conséquente : « Le Fils de l'Homme aura aussi honte de lui ». Cela ne prouve pas, comme le croit Wellhausen (*Erg. Marci*, p. 73), que le Fils de l'Homme ait été originairement distinct de Jésus ; mais bien qu'entre Jésus en tant qu'être terrestre et le Fils de l'Homme, il y avait une nuance.

3. *Matth.*, 26, 64.

4. Holtzmann, *Neut. Theol.*, t. I, p. 263 et suiv., incline à résoudre aussi la difficulté.

remplacer. Ainsi à Césarée de Philippe ; ainsi devant le Sanhédrin.

Si la notion de *Fils de l'Homme* n'a point évolué, faut-il donc croire que Jésus ait associé sous ce vocable deux conceptions antithétiques, et pourtant simultanées ? A ce compte, Jésus aurait été vis-à-vis du peuple en général l'être qui incarnait toutes les misères et toutes les grandeurs de l'humanité [1] : par le fait, un simple homme ; de l'autre, le Roi des jours futurs, le Triomphateur aperçu par Daniel. Mais alors, « l'Homme » serait une expression équivoque, à double sens [2]. Puis, la signification « Homme idéal » est purement hypothétique ; et, pour si séduisante qu'elle soit, fait à tout esprit non prévenu l'effet d'un anachronisme [3]. Elle correspond, d'ailleurs, à une vérité profonde : elle constitue, comme nous le verrons, le fond éternel du concept eschatologique. Mais on ne peut l'atteindre qu'au travers du messianisme.

Quand Jésus parle de l' « Homme », cette expression ne signifierait rien, si elle n'évoquait dans l'esprit de ses auditeurs la vision de Daniel [4]. C'est là qu'est son origine.

Ceci ne doit point nous étonner. Le succès du livre de Daniel avait été prodigieux. Ces prophéties répondaient merveilleusement aux détresses d'un peuple opprimé, qui, ayant perdu tout espoir du côté du présent, se cramponnait de toute son énergie à ses rêves d'avenir. L'histoire de Daniel fut le message qu'il fallait aux Juifs écrasés par l'odieuse

1. En tout cas, le titre d'« Homme » n'est pas celui qu'il aurait fallu, si Jésus avait voulu exprimer l'humilité de sa condition terrestre. Le titre de Serviteur aurait été préférable. Jésus le connaissait bien : il se souvenait de la prophétie d'Esaïe, quand il montait au Calvaire (Baldensperger, *Selbstbew. Jesu.* p. 179).

2. Le moins qu'on en pourrait dire, serait qu'elle avait été mal choisie (Baldensperger, *ouv. cit.*, p. 176). D'ailleurs, quelle idée se fait-on de Jésus, quand on suppose qu'il a employé un mot qui devait cacher sa messianité au peuple et la révéler aux initiés ? — Jésus a pu se taire quand on l'interrogeait sur sa nature, et il l'a fait. Il n'a pas songé à donner le change ; et l'eût-il voulu, que l'expression « barnaschâ » y eût été impropre.

3. Avant les travaux philosophiques du siècle dernier, la notion abstraite de l'humanité était, suivant l'expression de Baldensperger, « ein unerhörtes Ding in der Geschichte » (*Selbstbewusstsein Jesu*, p. 179).

4. Voir cependant l'argumentation contraire de Stapfer (*J.-C. pendant son ministère*, p. 307 et suiv.).

persécution d'Antiochus. Elle leur rendit la foi au triomphe de la justice. Elle rendit le même service à leurs descendants. Jésus, durant sa jeunesse s'en était nourri [1].

Or, le point culminant de ce livre mystérieux, c'était l'apparition de l'Être « semblable à un homme » qui venait sur les nuées du ciel; et qui s'asseyait auprès de l'Ancien des jours. Cette figure énigmatique avait ceci de particulier, qu'étant très imprécise, chacun y mettait ce qu'il voulait. Et de très bonne heure, ainsi que nous l'avons vu, elle avait dû prendre une signification messianique [2].

Cette interprétation devait être combattue par tous ceux qui voyaient dans un messianisme terrestre l'expression d'une espérance plus concrète, et qui redoutaient que la doctrine d'un Messie transcendant ne fût une manière d'attentat à la souveraineté divine [3].

Le Messie-Homme n'avait pas grand'chose de commun avec le Messie-Fils de David. C'était un Être céleste, dont la physionomie était purement idéale, et dont l'activité n'était point mêlée aux désordres et aux crimes de la terre. Si on l'identifiait avec le Messie, ce ne pouvait être qu'à la condition d'idéaliser au préalable le Messie traditionnel, et de le transporter du monde présent dans le monde à venir [4].

L' « Homme » n'était pas un être terrestre. Dès lors, pour

1. Il ne faut pas oublier l'attachement de Jésus pour l'Ecriture, et particulièrement pour les prophéties, qu'il se sentait appelé à accomplir.

2. On donnait au Messie les noms les plus variés : le *Roi*, l'*Oint*, le *Fils de Dieu*, le *Fils de David* (plus tard le *Lieu*, etc...). Pourquoi ne l'aurait-on pas appelé l'*Homme*?

3. Les rabbins ont connu l'exégèse messianique de *Dan.* 7, 13. Ils l'ont même encouragée ça et là. Parfois ils ont appelé le Messie *Anani* (homme des nuages). Suivant R. Aqiba, le Fils de l'Homme daniélique, c'est David (*Sanh.*, 38 b; cf. Jellinek, *Beth-ha-Midrasch*, V. 168). Josué ben Lévi (vers 250) disait que le Messie viendrait sur les nuées du ciel, selon *Dan.* 7, 13, si Israël le méritait, mais que, si Israël n'en était pas digne, il viendrait sur un âne, selon *Zach.*, 9, 9 (*Sanh*, 98 a.). Sur l'exégèse messianique de *Daniel* 7, 13, voir Dalman, *Worte Jesu*, p. 201 et suiv. De bonne heure toutefois, les rabbins ont évité de donner au Messie le nom de Fils de l'Homme, parce qu'il était en usage chez les chrétiens. L'Amorrhéen Abbahu disait (*Taanith*, 65 b) : « Si quelqu'un te dit : Je suis Dieu, il ment ; je suis Fils de l'Homme, il finira par s'en repentir ; je m'en vais au ciel : il l'a dit, mais il n'y arrivera pas ».

4. On comprend dès lors que Jésus ait choisi ce titre. C'était, de tous les titres messianiques, celui auquel l'idée d'un roi national était le moins associé (Holtzmann, *Neut. Theol.*, t. I, p. 331 ; cf. Baldensperger, *Selbstbew. Jesu*, p. 198).

qu'un membre de l'humanité pût se déclarer « l'Homme », il fallait *un acte de foi*. Et c'est pourquoi Jésus parle de « l'Homme », tantôt comme de lui-même, tantôt comme de quelqu'un d'autre. Jésus se sentait environné de ténèbres. L'éblouissement de la Transfiguration ne fut, dans cette obscurité toujours plus épaisse, qu'une lueur brève. Il fallait de la foi pour croire en un avenir qui contrastait si étrangement avec la misère du charpentier galiléen [1]. Jésus a pu affirmer que, dans le dénûment de sa condition mortelle, il était l'Homme dont Daniel avait prédit l'apparition glorieuse. Mais, dans le présent il n'était que le maître et le seigneur de ses disciples. Il était, si l'on peut dire, l'Homme virtuel ; il n'était pas encore l'Homme en acte. Pour le devenir, il fallait qu'il passât par la mort. Et son œuvre messianique proprement dite ne devait commencer qu'avec la parousie [2]. En ce sens, on peut soutenir qu'il était et qu'il n'était pas le Messie, — qu'il était, et qu'il n'était pas l'Homme [3].

On conçoit que la proximité de sa mort ait sollicité Jésus à se désigner par ce titre. La mort allait hâter son avènement au trône messianique. Pour être, pour se réaliser, l' « Homme » devait mourir [4]. Ce fut son secret puis celui de ses disciples. Jamais il ne permit que ce mystère fût jeté en

1. Ceci répond aux arguments de Wrede, qui se refuse à admettre que Jésus se soit donné comme le Messie *par anticipation*, tout en reconnaissant que cette hypothèse ferait tomber ses plus fortes objections contre l'historicité du récit de Marc. Wrede demande comment Jésus pouvait savoir que Dieu, une fois le moment venu, mettrait la couronne royale sur sa tête. Et s'il ne le savait pas, s'il l'espérait seulement, de quel droit pouvait il émettre des prétentions messianiques ? (*Messiasgeh.*, p. 221). A quoi il est aisé de répondre que Jésus a fait un *acte de foi*, qui lui était d'ailleurs rendu plus facile par les expériences du Baptême et de la Transfiguration. Dans l'acte de foi, il y a une certitude qui n'exclut pas la possibilité du contraire, mais qui n'en est pas moins une certitude morale, suffisante pour autoriser de solennelles affirmations.

2. Baldensperger, *Selbstbew. Jesu*, p. 198.

3. Loisy dit à ce propos : « En un sens, Jésus était le Messie, et, en un autre sens, il ne l'était pas encore. Il l'était, en tant qu'appelé personnellement à régir la nouvelle Jérusalem. Il ne l'était pas encore, puisque la nouvelle Jérusalem n'existait pas... Jésus avait donc devant lui la perspective de son propre avènement » (*L'Évangile et l'Église*, p. 87). Cette observation très juste est gâtée par la mention de la nouvelle Jérusalem, qui n'a rien à voir ici. Fiebig (*Menschensohn*, p. 108), Schweitzer (*Abendmahl*, p. 67), ont développé le même point de vue. Cf. J. Weiss, *Schriften des N. T.*, t. I, p. 141.

4. *Jean* 3, 14, identifie à bon droit les souffrances et la glorification du Fils de l'Homme.

pâture aux curiosités de la foule. Une seule fois il consentit à le dévoiler. Et cette révélation entraîna sa mort.

Que Jésus se soit cru *l'Homme*, ceci entraîne des conséquences fort graves, et qu'il ne faut pas craindre de mettre en lumière.

L'Homme était un être préexistant. Avant d'apparaître sur les nuées du ciel, il avait existé ailleurs [1].

La préexistence était une idée très répandue, en ce temps-là. C'était, suivant l'heureuse expression de Baldensperger, « une institution d'assurances contre la perte des biens religieux [2] ». Le ciel était devenu l'asile des choses et des êtres sacrés : on y plaçait Moïse, la nouvelle Jérusalem, et le temple, et le paradis [3], et naturellement aussi, l'Homme [4]. Jésus n'a pu prendre le titre sans en accepter les conséquences. Sa foi se rapportait à l'avenir, mais aussi au passé : il avait conscience de n'être pas un fils de la terre, et d'avoir auprès de Dieu sa véritable patrie [5]. C'était la seule explication normale de sa sainteté, et du rapport unique qui existait entre lui et son Père [6].

1, On pourrait soutenir que l'existence terrestre de Jésus tenait lieu de préexistence ; mais les quelques années d'une vie terrestre ne suffisent pas à épuiser le contenu de la notion de préexistence. Voir cependant Holtzmann, *Neut. Theol.*, t. I, 2e édit., p. 385.

2. *Die messianich-apokalyptischen Hoffnungen des Judent.*, p. 149.

3. *Ap. Bar.*, 4, 3 ; 59, 4 ; *Ass. de Moïse*, 1, 14-17 ; *Ap. Esdr.*, 3, 6.

4. L'Homme des visions d'Hénoch est « l'Elu » (Elu avant la création). Voir *Hen.*, 40, 5 ; 45, 3. 4 ; 46, 1 ; 48, 4-6. D'après Dalman, toutefois, la préexistence dont il est question dans le judaïsme est purement idéale (*Worte Jesu*, p. 246). C'est très contestable. Les Juifs faisaient-ils une distinction si tranchée entre l'idée et sa réalisation ? D'ailleurs, si même on ne reconnaissait au Temple, entre autres, ou à la nouvelle Jérusalem (en dépit de l'Apocalypse !) qu'une préexistence idéale, il faudrait bien admettre la préexistence réelle de « l'Homme », attestée par sa venue « sur les nuées du ciel » dans la vision daniélique.

Jean a compris admirablement la signification profonde du titre de « Fils de l'Homme ». « Personne, dit-il, n'est monté au ciel, si ce n'est celui qui est descendu du ciel : le Fils de l'Homme qui est dans le ciel. » (3, 13.)

5. Cf. Ménégoz, *Annales*, 1888, p. 87. — Il faut reconnaître néanmoins, avec Baldensperger (*Selbstbewusstsein Jesu*, p. 212-213) que cette conviction n'a pas grandement influé sur la pensée de Jésus.

6. Dans son beau livre sur le judaïsme, Bousset a reconnu que, sous ce titre de Fils de l'Homme (dont il conteste que Jésus l'ait employé d'une façon habituelle), la théologie de l'Eglise primitive avait désigné Jésus comme le Messie céleste préexistant (*Judentum*, p. 254). Depuis lors, il a modifié son point de vue : ou plutôt, il a précisé que, selon lui, « l'idée du Fils de l'Homme » « ne disait » à Jésus « que cette seule chose : le retour dans la gloire ». — excluant ainsi le jugement du

Mais son regard fut toujours fixé vers l'avenir. L'avenir seul devait résoudre l'énigme de sa destinée terrestre ; et, par le regard de la Foi, Jésus s'apercevait lui-même, transfiguré, au delà des ténèbres de la mort prochaine : il se voyait, tandis qu'il parlait à Kaïapha, venant sur les nuées du ciel, — sans nul doute, comme un juge ; — et c'est ainsi que s'explique l'irritation du sanhédrin. Quand Jésus disait : Vous verrez l'Homme, c'est comme s'il avait dit : Vous l'aurez pour juge. Ainsi, il s'érigeait, lui, déjà suspect de blasphème, en juge de la hiérocratie juive : c'était bien, sans doute, le crime irrémissible.

Par ailleurs, nous savons que Jésus s'est proclamé juge du monde.

Sans doute, c'est Dieu qui est et reste le juge. « Gardez-vous, disait Jésus, de pratiquer votre justice devant les hommes, pour en être vus : autrement, vous n'aurez point de récompense auprès de votre Père qui est dans les cieux [1]... Si vous pardonnez aux hommes leurs offenses, votre Père Céleste vous pardonnera aussi [2]... Craignez... Celui qui peut faire périr l'âme et le corps dans la géhenne [3]... De ces textes — et on en pourrait citer bien d'autres, — il résulte que l'initiative souveraine, en matière de jugement, appartient à Dieu.

Mais Dieu s'est dessaisi d'une part de sa puissance en faveur de l'Homme. C'est pourquoi l'Homme est tantôt un simple témoin [4] ; tantôt, il est associé à la souveraineté de Dieu [5] ; tantôt, il est juge [6]. En admettant même qu'il faille

monde et la préexistence (*Jesus*, p. 95). Mais il suffit de définir cette attitude pour apercevoir combien elle est arbitraire. C'est prendre de l'extraordinaire et du surnaturel le moins qu'on en puisse prendre. En cela, Bousset, qui est un si noble esprit, laisse voir qu'il ne s'est pas tout à fait affranchi du vieux préjugé rationaliste. Lui aussi cherche à se faire de Jésus une idée qui ne soit pas trop en contradiction avec les exigences de la « raison » moderne.

1. *Matth.*, 6, 1 ; cf. 6, 4. 6. 18.
2. *Matth.*, 6, 14 ; cf. 18, 35.
3. *Matth.*, 10, 28.
4. *Luc*, 12, 8-9 ; *Matth.*, 10, 32-33.
5. *Marc*, 8, 38.
6. *Matth.*, 16, 27 ; cf. *Luc*, 12, 5.

voir dans mainte parabole où Jésus joue ce rôle, non pas le point de vue de Jésus lui-même, mais celui des communautés primitives qui reconnaissaient en lui le Roi du monde[1], il n'en est pas moins certain que Jésus a annoncé son retour. Or, il est très difficile de distinguer entre la *venue* (parousie) de l'Homme, et le jugement. Bousset a montré que le jour du jugement était à proprement parler le jour de l'apparition (*parousie*) de Dieu[2] : il y a là une analogie qui semble décisive. D'ailleurs, du moment où Jésus devait venir, en qualité d' « Homme », quelle devait être la raison de sa venue, s'il n'avait à juger le monde[3] ? Paul disait à ses fidèles : Ne savez-vous pas que les saints jugeront le monde[4] ? — Si les disciples de Jésus devaient, suivant l'idée généralement reçue, juger le monde, à plus forte raison leur Maître. Et si vraiment Jésus a comparé sa venue à celle d'un voleur[5], s'il a fait un appel pressant et réitéré à la vigilance de ses disciples[6], s'il s'est comparé au maître de maison qui repousse ceux-là même qui s'autorisent, pour être reçus par lui, de leurs relations personnelles d'autrefois (Nous avons mangé et bu en ta présence, et tu as enseigné dans nos places publiques[7]), — et l'on peut bien mettre en doute tel ou tel de ces textes[8], mais il y en a tant, qu'il est malaisé de contester la

1. C'est la thèse soutenue par J. Weiss. (*Predigt Jesu*, 2e édit., p. 40 et suiv.), qui se fonde, entre autres, sur *Actes*, 2, 36.

2. *Hén.*, 1, 4 ; *Ass. de Moïse*, 10, 1 ; 12, 13 ; voir Bousset, *Judentum* p. 297.

3. « *Innerlich gewiss war ihm nur dies, das er als Messias auch richterliche Befugnisse erhalten werde* » (Baldensperger, *Selbstbewusstsein Jesu*, p. 202).

4. 1 *Cor.*, 6, 2.

5. *Luc*, 12, 39.

6. Voir par exemple *Marc*, 13, 35-37.

7. *Luc*, 13, 25-27 (*Matth.*, 7, 22-23, qui est beaucoup plus catégorique, paraît être une amplification de la parole authentique de Jésus).

8. Par exemple, le commentaire de la parabole de l'ivraie, qui a un caractère secondaire très marqué ; ou encore, cette parabole que Matthieu a mise dans la bouche de Jésus : « Au jour du renouvellement, vous serez assis avec moi sur douze trônes, jugeant les douze tribus d'Israël ». Ce texte, qui donne lieu à de graves objections (voir mon étude sur la *Notion de l'Apostolat*, p. 126 et suiv.), n'a peut-être pas le sens qu'on est tenté de lui donner au premier abord. Ce n'est pas *juger* qu'il faut traduire, c'est *gouverner* (Wellhausen, *Erg. Matth.*, p. 99). Jésus est, d'après cette parole, roi d'Israël : les Douze sont les chefs des douze tribus. Il n'est pas question du jugement dernier, mais d'une période nouvelle de l'histoire du monde.

Les doutes émis par Wellhausen, en somme (voir notamment *Erg. Matth.*, p. 135), ne se justifient que par l'idée préconçue de ne voir dans les évangiles que le reflet de l'époque où ils furent composés.

pensée fondamentale qui les rattache, — c'est donc que Jésus a entendu s'attribuer un rôle dans le jugement à venir. Je consens qu'il y ait seulement revendiqué une influence décisive[1] : le rôle d'un témoin dont le témoignage est capital, plutôt que celui d'un juge à proprement parler. Mais la nuance est négligeable, puisque le jugement de Dieu dépend du jugement de Jésus. Si Jésus n'avait point cru cela, il ne se serait pas appelé « l'Homme ». Car l'Homme, c'était le juge, ainsi que le prouve un texte du quatrième Evangile, qui éclaire ce problème d'une lueur décisive : « Le Père... lui a aussi donné le droit d'exercer le jugement, parce qu'il est Fils de l'Homme[2] ».

Si rapprochée que l'eschatologie de Jésus puisse paraître de l'eschatologie juive contemporaine, il faut prendre garde qu'elle s'en distingue nettement par sa valeur intrinsèque. Ceci apparaît dans la grande scène du jugement dernier : quand le « Roi » range les hommes, les uns à sa droite, les autres à gauche, et qu'il les envoie, soit à la vie éternelle, soit aux peines éternelles, suivant qu'ils ont rempli, ou non, leurs devoirs d'humanité[3]. La forme de cet épisode peut bien être l'œuvre de l'évangéliste[4]; « le contenu moral répond à une pensée vérifiable de Jésus[5] ».

Tout acte qu'inspire l'idée pure du bien, équivaut à un acte accompli pour l'amour de Jésus — cette exégèse un peu abstraite de Holtzmann rend bien compte, au fond, de la pensée de Jésus. Il y a ici quelque chose de plus essentiel que la mise en scène dramatique (dont je ne vois pas bien, au surplus, pourquoi il faudrait écarter l'authenticité) : à savoir, cette vérité d'ordre moral, que le sort des hommes se décide par leur attitude vis-à-vis de Jésus, c'est-à-dire vis-à-vis de leurs frères, qui le représentent. Nous trouvons ici le

1. Bousset, *Jesu Predigt*, p. 126.
2. *Jean*, 5, 27.
3. *Matth.*, 25, 31-46.
4. Cf. J. Weiss, *Schriften des N. T.*, t. I, 2e éd., p. 389.
5. Holtzmann, *Neut. Theol.*, t. I, 2e éd., p. 394. Cl. Klosterman. *Handb. z. N. T.*, t. II, p. 330 et suiv.

développement de cette parole (bien authentique à coup sûr) : « Quiconque donne un verre d'eau fraîche à l'un de ces petits parce qu'il est mon disciple, ne perdra pas sa récompense [1] ».

Jésus a proclamé nettement, et à maintes reprises, qu'il fallait être pour lui, ou contre lui. Il est venu provoquer une crise, « jeter un feu sur la terre [2] ». Les hommes se jugent eux-mêmes, en se déterminant pour ou contre lui. Tout naturellement, dès lors, c'est à Jésus qu'il appartiendra de prononcer la sentence finale : et ce jugement d'abord moral et intérieur, en se projetant dans l'avenir, devient eschatologique [3]. Il était réservé à Jean de développer cette notion éthique de la κρίσις, du jugement que tout homme prononce sur soi-même par son attitude intérieure. En le faisant, il est resté dans la ligne des synoptiques.

Jésus a eu la conviction d'être appelé à juger le monde, parce qu'il était « l'Homme ». Mais il est arrivé à la conviction qu'il était « l'Homme », en vertu de la révélation morale qu'il apportait et qu'il incarnait, et, pour tout dire, en vertu du mystère de sainteté qui était en lui. Il a eu conscience d'être la norme vivante de la moralité humaine ; car celui-là seul a droit de juger, qui n'a point participé aux faiblesses humaines : celui-là seul peut condamner, qui n'a pas besoin de pardon.

« L'Homme » de Daniel était appelé à la royauté : Jésus a-t-il cru à sa royauté future ?

Ce n'est pas douteux. La fonction de juge est une prérogative du souverain. La condition glorieuse de l'Homme implique une part de la souveraineté divine. Les « nuées du ciel » peuvent bien être un synonyme de la Schechina, cette hypostase divine qui figurait la présence de Dieu au milieu des hommes : l'Homme devait apparaître dans une lueur d'apothéose. Mais il est remarquable que Jésus ait si peu

1. *Matth.*, 10, 42 (*Marc*, 9, 41).
2. *Luc.*, 12, 49-53 ; cf. *Matth.*, 10, 34-36.
3. Holtzmann, *Neut. Theol.*, 2e éd. t. I, p. 320-321.

envisagé les conséquences immédiates de sa glorification. Il a toujours pris garde de ne point empiéter sur les prérogatives de son Père. Il croyait trop à l'exclusive royauté de Dieu pour songer à se tailler un royaume dans l'empire divin. Il était, en toutes choses, trop l'opposé des rois de la terre, pour tenir à revendiquer le titre de roi.

Nulle part, nous ne voyons qu'il se soit qualifié de *basileus*, sauf dans la scène du jugement dernier [1], où il est bien probable que ce titre s'est introduit sous l'influence des notions christologiques qui avaient prévalu dans l'Eglise primitive. Il a parlé de sa *royauté* [2], bien rarement, et en y associant ses disciples : jamais il n'a négligé d'affirmer que cette souveraineté serait une simple délégation du Père. N'est-ce pas au Père seul que revient le soin de marquer à chacun sa place dans le royaume à venir, qui est et reste *son royaume* ? Dans la souveraineté en général, comme dans les fonctions judiciaires, l'Homme n'est que le vicaire de Dieu, son représentant vis-à-vis de l'humanité. Et sa royauté ne sera que le fruit de son sacrifice. Parce qu'il a été le dernier, il sera le premier. « L'Homme est venu, non pour être servi, mais pour servir. » Sa royauté est le triomphe de son sacrifice : elle est donc aussi essentiellement morale dans son principe ultime.

Nous nous trouvons, dès lors, en présence d'une difficulté considérable. Tant au point de vue éthique qu'au point de vue eschatologique, l'Homme, tel qu'il apparaît dans les évangiles, déborde le cadre étroit de la vision de Daniel.

Que Jésus ait profondément modifié l'eschatologie de son temps en y versant un contenu moral, la chose n'a rien d'étonnant : c'est le contraire qui devrait étonner. Mais qu'il ait à ce point changé la forme même des notions eschatologiques, c'est ce qui peut surprendre. Il ne faut pas oublier d'ailleurs que, si l'on avait pu fonder sur la vision de Daniel

1. *Matth.*, 25, 34. 40.

2. *Matth.*, 16, 28 est douteux (les parallèles ayant un texte différent). Reste *Luc*, 22, 29-30.

la conception d'un Messie céleste préexistant, c'était l'effet d'un contresens [1]. Or, il est inadmissible qu'un simple contresens ait été le point de départ d'une notion qui a joué, dans l'histoire des idées religieuses, un rôle si capital.

Serait-ce le Messie traditionnel qui aurait communiqué à l' « Homme » sa préexistence? Mais le Messie traditionnel n'était nullement préexistant [2]. La notion de préexistence, en ce qui concerne le Messie, est indissolublement liée, comme le fait remarquer Bousset, au terme d' « Homme » [3]. Ce n'est donc pas du Messie traditionnel que l' « Homme » tient sa qualité d'être préexistant. Et ce n'est pas au Messie traditionnel qu'il doit, d'une façon générale, son caractère surnaturel et transcendant.

Il ne faut pas oublier que les apocalypses ne dénotent pas, en général, une grande puissance créatrice chez leurs auteurs. Ils empruntent les données de leurs visions à des prophéties antérieures. Si donc le Fils de l'Homme, dans les allégories d'Hénoch, est beaucoup plus vivant et agissant que chez Daniel, c'est sans doute que l'auteur ne s'est pas borné à développer, en l'enrichissant, le thème tout à fait élémentaire qu'il trouvait chez Daniel. Il a emprunté ailleurs les matériaux nécessaires à la construction de son personnage.

L'hypothèse se confirme, quand nous examinons de plus près le texte de Daniel. Le « Fils de l'Homme » qui apparaît sur les nuages y joue un rôle contradictoire. Il vient du ciel ; et pourtant, il est censé représenter Israël qui se trouve sur la terre. Il y a là une incohérence qui semble indiquer que le Fils de l'Homme est une figure *rapportée*. Daniel l'a trouvé ailleurs, et s'en est servi pour représenter Israël. D'où vient en réalité ce personnage céleste?

Dans le livre d'Ezéchiel, nous trouvons une curieuse

1. Voir plus haut, p. 69.

2. Il y a, sans doute, des textes rabbiniques qui affirment la préexistence du Messie (cf. *Bereschith Rabba*, 1), mais il n'y est question que d'une préexistence purement idéale.

3. Voir Bousset, *Judentum*, p. 252.

description du premier homme, qui symbolise le roi de Tyr :

« Tu étais... la beauté parfaite. Tu étais en Eden, le jardin de Dieu ; tu n'étais couvert que de pierres précieuses : cornaline, topaze, jaspe, chrysolithe, sardoine, onyx, saphir, escarboucle, émeraude. Ta parure était montée en or. Le jour où tu fus créé, elle était prête. Tu étais l'ami des Kérubs [1] ; tu habitais sur la montagne de Dieu ; tu marchais au milieu des pierres flamboyantes. Tu as été sans défaut dans ta conduite, depuis le jour où tu fus créé jusqu'au moment où une faute fut trouvée en toi [2]. »

Voilà un magnifique portrait. Cet Adam est autrement glorieux que celui de la Genèse : il est véritablement le roi de la création : un être pur et lumineux, familier avec les génies qui gardent la demeure divine [3].

De même, le livre slavon d'Hénoch nous présente un Adam si peu semblable à l'Adam traditionnel, que le diable n'ose même pas s'approcher de lui [4].

Selon la *Vita Adæ* [5], l'inimitié que le diable témoigne à l'homme provient de ce qu'au moment où l'homme a été créé, l'archange Michel a ordonné à tous les anges d'adorer « l'image du Seigneur Dieu ». Satan s'y est refusé, et son refus a entraîné son expulsion du paradis. D'où la haine inexpiable qu'il a vouée à l'Homme.

Les *Homélies Clémentines* et les *Reconnaissances* contiennent des spéculations analogues. On y voit que le diable et le premier homme (à savoir, le Christ) sont les deux fils de

1. Traduction conforme à une conjecture de Bertholet (*Das Buch Hezekiel*, p. 149).

2. *Ez.*, 28, 12-15 (voir Bertholet, *Das Buch Hezekiel*, p. 148-150 ; Loisy, *Revue d'Histoire et de Littérature religieuse*, 1896, p. 233 et suiv. ; Gunkel, *Schöpfung und Chaos*, Gœttingue, 1895, p. 148 ; Smend, *Der Prophet Ezechiel*, Leipzig, 1880, p. 220 et suiv.).

3. La littérature rabbinique a encore amplifié cette description. Elle se représente Adam régnant sur toute la terre, demeurant dans une tente ornée de pierres précieuses, servi par les anges. Son talon obscurcissait le soleil (*Pesiqtha*, 37 *a* ; 101 *a* ; *Sanh.*, 59 *b*).

4. 31, 6.

5. 12 et suiv.

Dieu : l'un règne sur le siècle présent ; l'autre, sur le siècle à venir[1].

Et ici, qu'on se souvienne de l'épisode des deux Adam, dans les épîtres pauliniennes. Adam est *le type de celui qui devait venir*[2]. « Le premier Adam a été fait âme vivante ; le dernier Adam, Esprit qui fait vivre[3]. »

Si Adam est le type de Jésus-Christ, on peut concevoir que Jésus-Christ soit le véritable Adam, l'Homme idéal, pareil à Adam avant la chute. Paul ne va point jusqu'à identifier Adam et Christ. Au contraire, il les oppose : l'un n'est qu'une âme vivante, l'autre est l'Esprit qui fait vivre. Mais on voit clairement percer, dans ce passage de l'épître aux Corinthiens, l'intention d'écarter une notion différente, qui intervertirait l'ordre des deux Adam : « Ce n'est pas, dit-il, l'être spirituel qui est le premier : c'est l'être psychique ; puis est venu l'être spirituel. Le premier homme vient de la terre, il est fait de fange ; le second homme vient du ciel[4] ».

Paul se sépare sur ce point de la pensée antique, qui considère habituellement l'être parfait comme antérieur à l'être imparfait. Il est instructif de comparer à cet égard les textes pauliniens aux spéculations de Philon sur les deux récits de la Genèse.

Il y a, dit Philon[5], une différence énorme entre l'homme que Dieu a façonné avec de la boue, et celui qui a été fait auparavant à l'image de Dieu. L'un est, de sa nature, mortel ; c'est un être sensible ; il est, soit du sexe masculin, soit du sexe féminin ; il se compose d'un corps et d'une âme. Celui qui est fait à l'image de Dieu n'est ni mâle ni femelle : il est incorporel ; il est intelligible ; il est immortel ; il possède toutes les perfections.

1. *Rec.*, 3, 52 ; cf. *Hom.*, 20, 1 et suiv.
2. *Rom.*, 5, 14.
3. 1 *Cor.*, 15, 45.
4. 1. *Cor.*, 15, 46-47.
5. *De Opificio mundi* : Mangey I, 32 et suiv.

Cet homme céleste, nous le retrouvons dans le livre d'Hénoch, où nous voyons l'Ancien venir à la rencontre d'Hénoch et lui dire : « Tu es le Fils de l'Homme, né pour la justice ; la justice demeure sur toi ; la justice de l'Ancien ne te délaissera pas[1] ». Hénoch s'identifie donc ici avec le Fils de l'Homme, et ceci est d'autant plus remarquable, que les Clémentines représentent justement Hénoch comme l'un des sept révélateurs en qui se réincarne le premier homme[2]. Dans la théologie rabbinique, Hénoch deviendra le *Métatron*, le grand scribe du ciel, le seul être qui ait accès auprès du trône de Dieu, tout en haut du septième ciel. C'est toujours la même conception fondamentale : Hénoch figure le type idéal de l'humanité, qui varie suivant les convenances du temps. Pour les rabbins, l'Homme idéal, c'est naturellement le Scribe[3].

Il y aurait lieu de pousser plus loin nos investigations, du côté de la mythologie babylonienne, et surtout du côté des influences iraniennes[4].

Depuis l'exil. Babylone a été, après Jérusalem, le centre le plus important du judaïsme. Or, la religion babylonienne, devant la religion supérieure de l'Iran, avait reculé ; et, dans la mesure où elle subsistait, elle s'épurait par l'assimilation d'éléments nouveaux qui s'infiltraient en elle sous l'influence du mazdéisme. Les Juifs se trouvèrent donc en contact avec la religion persane. Dès la conquête, qu'ils avaient appelée de leurs vœux, ils entretinrent avec les rois de Perse des rapports particulièrement cordiaux. Dès lors, on peut concevoir qu'ils aient subi, d'une part, l'influence directe des spéculations mazdéennes ; de l'autre, l'influence de la religion de Babylone, transformée par celle de l'Iran. Selon toute vraisemblance, le dualisme vient de là qui, dans

1. *Hén.*, 71, 14.

2. *Hom.*, 18, 13 ; *Rec.*, 2, 47.

3. Sur le *Métatron*, voir Weber, *Jüd. Theol.*, p. 172 et suiv. (éd. de 1880).

4. Il faut lire sur ce sujet, si mystérieux encore, les développements si suggestifs de Gressmann (*Der Ursprung der israelitisch-jüdischen Eschatologie*, Göttingen, 1905, p. 286 et suiv.). G. montre que, dans la mythologie indo-iranienne, le premier homme, roi du paradis, doit être aussi le roi du siècle à venir.

la religion juive, tend de plus en plus, à partir de la captivité, à remplacer le monothéisme des prophètes ; et la légion des êtres intermédiaires entre la terre et le ciel ; et les hypostases divines ; et la notion des deux âges du monde : le siècle présent et le siècle à venir ; en un mot, tout ce qui constitue, à proprement parler, les éléments de l'apocalyptique.

Si le Messie davidique est une création de l'âme juive, pourquoi l' « Homme » ne serait-il pas le don de l'âme indo-européenne au judaïsme ?

Ici les documents nous font défaut pour préciser. Il est certain que des influences persanes se font jour dans le livre de Daniel. Les mêmes influences se sont exercées sur la foi populaire, dans une plus haute mesure que nous ne pouvons, aujourd'hui, l'apprécier. De là vient ce courant de religion apocalyptique qui coule dans la littérature juive, parallelement au vieux monothéisme hébreu. De là vient peut-être la notion de l' « Homme », — notion apocalyptique, mais qui répond à un besoin de la conscience religieuse universelle.

L'*Homme*, prototype idéal de l'humanité, se rapprochait de l'Idée platonicienne. Il est naturel que Philon ait cherché à combiner sur ce point la pensée grecque et la pensée orientale. Philon est allé jusqu'à dire, en parlant de l'homme fait à l'image de Dieu : Il est *idée* [1]. Cette géniale formule met en pleine clarté le caractère universel d'une conception en apparence si particulière.

Daniel s'est emparé de cette figure mystérieuse, et l'a employée à figurer le peuple des Saints. Quel type mieux approprié aurait-il pu trouver ? De même que l'Homme idéal de l'Eden, ami des Kérubs, dominait les bêtes du jardin paradisiaque, le peuple des Saints du Très-Haut domine de toute la hauteur de sa puissance spirituelle ces monstres qui représentent les nations païennes.

1. Mangey I. 32.

L'Homme de Daniel, immobilisé et comme figé sur son trône, a repris vie dans l'imagination des Juifs du premier siècle. Il est devenu le juge des vivants et des morts, étant le seul Etre conforme à l'image divine, le dominateur des anges. Sa perfection comdamne le péché de la race humaine ; il est le modèle dont elle est la copie imparfaite et dénaturée : dès lors, il est tout désigné pour être son juge.

Le judaïsme postérieur s'est approprié cette conception grandiose ; mais il n'a pas su en tirer parti, étant asservi à son messianisme terrestre, qui lui fournissait un idéal plus proche, plus concret, favorisant davantage son attachement instinctif aux réalités matérielles.

Jésus est venu : il a transmué l'espérance de son peuple en l'espérance de l'humanité. Il a proclamé qu'il était l'accomplissement de la Pensée de Dieu par rapport au monde : l'Homme, dans sa pureté originelle.

Dès lors, la notion du prototype de l'humanité sortait du domaine mythologique : de rêverie, elle devenait réalité vivante. Les modernes seuls ont parlé de l'*Homme idéal* ; mais cette notion, qui semble si récente, est tout entière impliquée dans le personnage mystérieux des Genèses orientales, devenu en quelque mesure, dans l'imagination populaire juive, le remplaçant du Messie ; et Jésus l'a discernée avec la même sûreté dont le sculpteur discerne, dans le bloc de marbre, la statue que son ciseau dégagera [1]. En s'appropriant le titre d' « Homme », il a fait sortir de cet

1. Je ne me dissimule pas que cette interprétation du terme *barnaschâ* se heurte à une objection fondamentale. Comment exclure d'un mot formé avec *bar*, toute notion de filialité ? Mais le mot *barnaschâ* est inspiré par Daniel : et dans le texte de Daniel il est question d'un personnage qui est « semblable à un *bar ênâsch* ». Ressemblance n'est pas identité : l'Homme de Daniel peut être quelque chose de plus, et en fait, nous l'avons vu, il *est* quelque chose de plus qu'un « bar ênâsch » ordinaire. D'ailleurs, la notion de filialité, dans *barnaschâ*, était totalement émoussée à l'époque de Jésus (voir plus haut, p. 71). Cependant on conçoit que ce terme, traduit en grec, ait embarrassé ceux qui, fidèles à l'interprétation primitive, voyaient dans le titre « Fils de l'Homme » une allusion à l'origine surnaturelle de Jésus. De là vient l'invention, en apparence si étrange, des Ophites, qui donnaient à la Lumière originelle, cause première de l'univers, le nom de *Premier Homme*, et à son émanation, la Pensée (*Ennoia*), le nom de *Second Homme* ou *Fils de l'Homme* (Irénée, *Adv. Hær*, I, 28, 1. 9). Il en était à peu près de même chez l'une des sectes valentiniennes (Irénée, *Adv. Hær*, I, 6, 3).

informe amas de traditions légendaires la vérité divine qui y était emprisonnée. Il a donné au type symbolique sa forme précise et définitive. Quand il s'est appelé l' « Homme », c'est véritablement comme si il avait dit : « Je suis l'Homme vrai, fait à l'image de Dieu ; et, parce que je suis l'Homme, je suis le Juge, — votre juge ; je suis le Fils de Dieu, associé à sa royale puissance ». Le terme d' « Homme » implique tout cela : filialité divine, en un sens unique ; préexistence, — au moins idéale, mais sans doute aussi, dans la pensée de Jésus, réelle ; — sainteté ; royauté[1].

Nous sommes loin de la *messianité* pure et simple de Jésus. Ramener le christianisme au *messianisme*, comme le proposent, de nos jours, des esprits très distingués, serait, dans ces conditions, une erreur de langage et de pensée qui entraînerait après elle les plus déplorables conséquences. Le Messie est un type particulariste, qui répond à l'espérance juive. L'Homme est un type universel, qui répond à l'espérance du monde entier.

Le nom de Christ, que nous avons habitué d'associer à l'image de la croix, traduit exactement, sous son double aspect d'humilité et de gloire, cette admirable notion de l'Homme, — qui ne saurait malheureusement (étant donnée l'équivoque à laquelle elle risquerait de donner lieu[2].) fournir à la religion de Jésus une dénomination adéquate à son essence.

1. Ce titre répondait donc à la foi de l'Eglise des premiers siècles. Pourtant, l'Eglise des premiers siècles n'a point osé en faire usage.

On conçoit que Paul l'ait évité. Il s'adressait à des païens, qui n'auraient pas compris. Jean seul a pénétré le mystère de cette appellation grandiose : il l'a associée à l'idée de l'exaltation par la Croix, — tout en marquant que, dans l'esprit des foules, il subsistait un certain vague sur la signification du terme : « Fils de l'Homme ».

En raison de son caractère mystérieux et apocalyptique, le titre préféré de Jésus a été très vite incompris. L'Eglise y a vu de bonne heure une affirmation de l'humanité de Jésus, à laquelle elle n'a point osé toucher, mais qu'elle n'a pas davantage osé employer. Elle y a substitué, dans son adoration, les termes de Christ et de Fils de Dieu. Et sans doute, en plus d'un sens, elle avait raison.

2. La religion de *l'Homme* n'a rien de commun avec la religion de *l'Humanité*.

CHAPITRE DEUXIÈME

LE RÉVÉLATEUR

Οἶνον νέον εἰς ἀσκοὺς καινούς

I

Pour apprécier l'œuvre d'un fondateur de religion, il faut considérer son attitude en face de l'enseignement qui a été inculqué à son enfance, et qu'il vient transformer. Quelle a été l'attitude de Jésus vis-à-vis de cette Thora qui était l'âme du judaïsme contemporain ?

Une chose est certaine, tout d'abord : Jésus n'a ni agi, ni pensé en révolutionnaire.

Sa tolérance à l'égard du passé s'affirme dans l'admirable parabole du vrai Scribe :

« Tout Scribe qui est devenu disciple du Règne de Dieu est pareil à un maître de maison qui tire de ses armoires du neuf et du vieux [1]. »

Il pouvait donc y avoir, selon Jésus, des Scribes qui n'étaient pas des formalistes, ni des hypocrites. Il y avait des Scribes qui s'étaient mis à l'école du Règne de Dieu [2] ;

1. *Matth.*, 13, 52. Nos versions traduisent littéralement « de son trésor ». Le trésor en question, c'est en réalité la chambre où se trouvent les provisions et les autres objets qu'on met en réserve (Jülicher, *Gleichnisreden*, t. II, p. 129).

2. Dans la notion du Règne de Dieu se résume ici tout le dessein de Dieu pour le salut de l'humanité.

nous dirions en langage moderne : à l'école de la Vérité. Il faut ajouter, d'ailleurs, que ce type du vrai docteur n'a été pleinement réalisé que par Jésus.

Il s'agit d'un *Scribe* : Jésus révèle donc ici sa pensée sur la véritable méthode qu'il faut employer vis-à-vis de l'Ecriture Sainte. L'attitude vraie n'est ni celle du conservatisme inintelligent, ni celle du modernisme qui s'empresse à renverser les traditions anciennes. Le vrai docteur est celui qui sait garder de la révélation ancienne tout ce qui conserve une valeur permanente, en y ajoutant des éléments nouveaux (non pas toutefois, ainsi que nous le verrons, comme on coud une pièce neuve à un vieil habit). Le meilleur commentaire de la parabole du vrai Scribe a été donné par Sabatier : « Jésus parle d'un trésor intérieur qu'il s'est acquis, et où sont entrés et se sont fondus dans une unité supérieure et l'héritage du passé et son expérience personnelle, en sorte que l'un est transformé par l'autre [1] ».

Aussi Jésus, tout en apportant un message nouveau, a-t-il toujours respecté l'Ecriture. Dire qu'il l'a respectée ne suffit pas. Il l'a chérie. Nul n'a su l'aimer comme Jésus, parce que nul n'a su la comprendre comme lui.

Sa grandeur unique apparaît déjà en ceci, qu'il n'a point eu, comme ses contemporains, le souci de la casuistique ni celui de l'allégorie.

Les Pharisiens, comme Jésus, avaient dépassé l'Ecriture. Ils avaient évolué. Nulle part, pas même dans l'histoire du judaïsme, les idées religieuses n'ont été absolument immobiles. Mais les Pharisiens s'évertuaient à mettre dans le texte ancien les idées nouvelles : aussi, les vieilles outres craquaient et se disjoignaient de toute part, sous la pression d'un vin nouveau qui ne valait pas toujours grand'chose.

Jésus a procédé à l'égard de l'Ecriture avec une liberté souveraine ; mais son intuition religieuse a discerné d'emblée la conformité de sa doctrine avec la révélation ancienne. En

1. Sabatier, *art. Jésus-Christ* (*Encycl. des Sc. Rel.*, t. VII, p. 387).

ce sens, il n'a pas mis son enseignement sous le couvert de l'Ecriture: il a mis l'Ecriture sous le couvert de son autorité [1].

Les problèmes qui se posent lorsqu'il s'agit de concilier les intérêts de la conscience individuelle avec le respect d'une autorité extérieure n'existaient pas pour Jésus. Il n'a jamais discuté l'autorité de l'Ecriture : l'Ecriture n'était pas une autorité extérieure pour lui, puisqu'il en vivait [2]. Constamment, pour fonder ses conceptions propres, il a fait appel au témoignage de la loi et des Prophètes [3]. Dès le début de son ministère, dans la crise de la Tentation au Désert, il a recouru à des textes de la Loi pour refouler les tentations du faux messianisme. Dans la controverse du sabbat, il s'est référé à l'exemple de David ; à propos du divorce, il a écarté l'autorité de Moïse, mais cette fois encore, au nom de l'Ecriture ; dans ses autres discussions avec les Pharisiens, il a opposé le *commandement de Dieu* à la tradition des rabbins [4]. Dans les derniers jours, il a mis en action une prophétie de Zacharie ; sur la croix, les paroles qui lui sont venues aux lèvres étaient celles d'un Psaume. Enfin, le programme de sa mission terrestre a été, dans ses grandes lignes, conforme à l'attente du Deutéro-Esaïe ; et la figure idéale du serviteur de Yahveh semble avoir été constamment présente à son esprit [5].

Toutefois, sur des points importants, il a dû se séparer du passé. C'est que le passé était déjà surchargé de casuistique. Le temps d'Hérode le Grand avait été l'époque classique de la formation du légalisme. La religion y avait pris un carac-

1. Il faut lire sur ce point les développements de Wendt (*Lehre Jesu*, t. II, p. 351 et suiv.), qui sont peut-être ce qu'il y a de meilleur dans ce beau livre.

2. « Il croit à l'autorité extérieure de la Loi, mais il la change en autorité intérieure » (Stapfer, *J.-C. pendant son ministère*, p, 88 et suiv.).

3. Voir Meinhold, *Jesus und das alte Testament* (1896).

4. Il faut se souvenir que Jésus, tout en s'en désintéressant, a conseillé parfois l'observation des rites juifs (*Marc*, 1, 44 ; *Matth.*, 8, 4; *Luc*, 5, 14, cf. *Lév.*, 14, 2). Voir pourtant en sens contraire l'argumentation de Holtzmann (*Neut. Theol.*, 2e éd., t. I, p. 148).

5. Wellhausen a admirablement défini l'attitude de Jésus vis-à-vis de l'Ecriture : « Ce que Jésus dit n'est pas singulier, mais évident : dès lors, il ne peut être en désaccord avec la Loi et les Prophètes. » (*Isr. u. jüd. Gesch.*, p. 351.)

tère juridique. La verve des Scribes s'exerçait sans relâche sur la Loi. Ajoutant constamment sans cesse à la donnée fondamentale de nouvelles *espèces*, les Scribes allaient en venir à faire de la Thora cette « haie d'épines » qui, bientôt, devait séparer irrémédiablement le judaïsme du reste du monde. Les Juifs de la Dispersion, à cet égard, ne se distinguaient guère des autres. Il n'en faut point juger sur cet admirable Philon, si exceptionnel par la largeur de son esprit comme par l'envergure de sa pensée. Ce qui caractérisait le Juif aux yeux des Romains, c'était un attachement absolu au sabbat ; une horreur pour les viandes impures, qui prêtait à toute sorte de bons mots ; et, d'une façon générale, la haine du genre humain (*Odium generis humani*).

Barrière de plus en plus insurmontable entre le peuple juif et le monde païen, la Loi pharisaïque était, pour le Révélateur de Dieu, l'obstacle qu'il fallait renverser. Si, du même coup, il abrogeait certaines parties de la Loi primitive et des Prophètes, il ne ferait que libérer la vérité divine, entravée dans son développement et menacée dans sa vie par ces éléments caducs. Cette double tâche, Jésus l'a remplie quand il l'a fallu, guidé par l'infaillible sûreté de son jugement spirituel : conscient de ne point *abolir* la révélation de son Père, mais de l'*accomplir*.

Telle est, en effet, la définition qu'il a donnée lui-même de son rôle de Révélateur : « Je ne suis pas venu abolir, mais accomplir [1] ».

1. L'authenticité de cette parole a été naturellement contestée. Elle trahit, selon Wernle (*Anfänge*, p. 59), un théologien qui se pose ce dilemme théorique : *abolition*, ou *accomplissement* de la Loi ? Il y aurait là peut-être déjà un point de vue catholicisant – et le résultat des conflits de l'âge apostolique. Mais on peut faire cette hypothèse à propos de n'importe quel autre texte, et attribuer régulièrement à l'Eglise la paternité des solutions qu'elle a mises en pratique (encore que le mot d'ordre : non pas abolir, mais accomplir, n'ait guère été suivi). C'est de la critique subjective, qui ne se fonde sur rien. Les paroles de Jésus se reconnaissent, d'une part, à leur originalité ; d'autre part, à leur pouvoir créateur. Il n'en est pas une qui, à ce double point de vue, semble plus authentique que celle-ci.

II

Quelle est l'exacte signification de cette devise ?

Jésus énonce un principe tout à fait général, et qui caractérise toute son œuvre, non pas seulement son attitude vis-à-vis de la Loi.

Appliqué à la Loi, ce principe ne se rapporte pas à l'*accomplissement* pratique des exigences légales. S'il était question d'obéissance envers la Loi, l'antithèse d'*accomplir*, serait *transgresser*, et non point *abolir*. *Abolir* [1] se rapporte au domaine de la doctrine, non à celui de l'action. *Accomplir* qui en est l'antithèse, se rapporte au même domaine.

Que peut signifier *accomplir*, dans l'ordre des idées [2] ? La chose est claire. Jésus a *accompli* la loi d'Israël, en ce sens, qu'il l'a portée à son achèvement [3]. Il a amené les exigences de la Loi et des Prophètes à leur point de perfection.

1. Wendt (*Lehre Jesu*, t. II, p. 343 et suiv.).

2. Wendt (*Lehre Jesu*, t. II, p. 337).

3. Selon l'heureuse expression de Wendt (*ouv. cit.*, t. II, p. 348), il ne s'agit pas d'un *accroissement quantitatif* (que les Scribes et les Pharisiens auraient pu approuver), mais d'un *renouvellement qualitatif*. — Merx a proposé une autre interprétation qui est singulière. Jésus aurait voulu dire : « Je ne suis pas venu résoudre rabbiniquement les préceptes de la Loi » (alias : Je ne suis pas venu faire de casuistique). Celui qui aura résolu rabbiniquement l'un de ces plus petits commandements, et qui aura ainsi enseigné les hommes, sera appelé le plus petit dans le Royaume des cieux.... » etc. (*Das Evangelium Matthæus*, p. 84-86). L'interprétation de Merx est possible : il y a tant de choses qui sont possibles ! Mais elle est arbitraire et compliquée. D'abord, elle remplace καταλῦσαι par λῦσαι, ce qui est hardi. Puis, elle met dans ce seul mot λῦσαι, beaucoup trop de choses. Elle diminue la pensée de Jésus, en lui donnant un sens artificiel et étriqué. Elle rend compte, il est vrai, du verset 19, d'une façon très ingénieuse : et ce verset n'est pas facile à interpréter. On verra plus loin que nous proposons, pour résoudre les difficultés qu'il soulève, une solution plus radicale. Quand Merx dit qu' « accomplir une Loi » n'est pas une tournure hébraïque, — qu'on peut bien dire : « Accomplir une prophétie », mais non : « Accomplir une loi », il a parfaitement raison. Mais Jésus ne dit pas : « Je suis venu... accomplir la Loi », il dit : « Je ne suis pas venu... accomplir », ce qui se rapporte au caractère général de son œuvre, et non point uniquement à la Loi, et ce qui autorise notre interprétation : accomplir, c'est porter à l'achèvement (Wellhausen, *Isr. u. jüd. Gesch.*, p. 349 : « Den Intentionen zum vollen Ausdruck verhelfen »). Dans ce sens, Klostermann (Handbuch zum N. T., t. II, p. 187). Par contre, J. Weiss (*Schriften des N. T.*, 2e éd. t. I, p. 267) croit que, dans ce passage, la Loi est considérée comme la *prophétie* dont la loi nouvelle est l'accomplissement. Que telle ait pu être la pensée de l'évangéliste : c'est concevable ; il est moins concevable que ce soit la pensée de Jésus. D'ailleurs cette hypothèse, — qui se fonde surtout sur un texte du Talmud, — n'est-elle pas exclue par le contexte ?

La *Thora* se bornait, comme toute espèce de loi, à régenter les actes. Jésus pénètre dans le domaine obscur des intentions. C'est là qu'il va chercher les racines de l'acte mauvais : c'est là qu'il discerne et condamne le péché. Et, sa mission consistant d'abord à proclamer une loi nouvelle, dont l'ancienne n'était que l'ébauche, il considère la Loi et les Prophètes à la lumière de l'Idéal qui est en lui [1].

Cependant, quelle attitude a-t-il prise à l'égard de la Loi ancienne [2]?

Ceux qui ont cru à un dualisme dans sa pensée n'ont pas pris garde qu'il s'est toujours exprimé avec la plus grande liberté vis-à-vis de la Loi écrite. Cette exclamation énergique : « Le vin nouveau dans des outres nouvelles [3] ! » est un mot d'ordre dont il ne s'est jamais départi.

Jésus a dit également : « On ne coud pas une pièce de laine non encore foulée sur un vieil habit [4]. » Volkmar a plaisamment critiqué cette comparaison, où il voyait « une nouvelle théorie de couture » (*eine neue Kleidertheorie* [5]), montrant par là qu'il n'entendait rien aux principes de l'art des raccommodages [6].

Au reste, le sens de la parabole est clair. On ne raccommode pas le judaïsme. On ne rapproche pas impunément,

1. Wendt, *ouv. cit.*, t. II, p. 339.

2. Voir sur ce sujet les développements de Batiffol (*L'Enseignement de Jésus*, p. 51 et suiv.), et ceux de Klostermann (*Jesu Stellung zum Alten Testament*, Kiel 1904).

3. *Marc.* 2, 22. Citons ici la parabole en son entier :

« Personne ne met du vin nouveau dans de vieilles outres ; autrement, le vin rompt les outres, et le vin est perdu et les outres aussi. Le vin nouveau dans des outres neuves ! » Le vin nouveau, c'est le moût. Cf. Sénèque, *Ep.* 83 : *Musto dolia ipsa rumpuntur.* Il faut mentionner le doute qui plane sur l'authenticité de l'exclamation finale laquelle est omise par différents manuscrits, notamment par D. Elle « ne fait que déranger », remarque Klostermann (*Handb.*, t. II, p. 24). Loisy se réserve : il fait remarquer d'une part, que « l'on ne s'attend pas plus que dans le cas précédent à l'indication des choses compatibles », d'autre part, que le développement de Matthieu (v. 17) « paraît supposer l'addition de Marc sur le vin nouveau dans les outres neuves. » (*Evg. Syn.*, t. I, p. 502). Cet argument me semble décisif.

4. *Marc*, 2, 21.

5. *Die Evangelien*, p. 189.

6. On sait que la laine non encore foulée a une tendance à se rétracter sous l'action de l'eau. Si l'on s'avise d'en coudre une pièce sur un vieil habit, elle tire sur l'étoffe fatiguée par un long usage, et tout s'en va.

d'une façon extérieure, le vieux et le neuf. Luc a inséré dans le même contexte (vraisemblablement à tort) une troisième parabole, dont le tour archaïque garantit l'authenticité :

« Il n'y a personne qui, après avoir bu du vin vieux, en demande aussitôt du nouveau ; car il dit : Le vieux est bon [1]. »

Jésus constate un fait certain : à savoir, que personne ne veut boire du vin nouveau immédiatement après avoir bu du vin vieux. Et il se fonde sur ce fait pour affirmer l'incompatibilité du vieux et du neuf [2]. Le mot qui donne à la parabole sa signification, c'est εὐθέως (aussitôt). La valeur réciproque du vieux et du neuf n'est pas plus en cause à cet endroit, que dans l'allusion aux vieilles outres (qui peuvent bien valoir plus que le vin nouveau), ou dans la comparaison du vieil habit (qui a sûrement plus de valeur que la pièce de laine avec laquelle on le raccommode.)

Les trois paraboles ont donc le même sens. Ce qui les domine et les éclaire, c'est l'exclamation lancée impérativement, comme un mot d'ordre, par Jésus : « Le vin nouveau dans des outres neuves ! [3] » On n'enferme pas dans des formes usées une révélation vivante comme celle de Jésus : on ne verse pas le vin généreux de l'Evangile dans les outres vieillies du judaïsme ; sinon, en fermentant, il fera tout éclater. L'Esprit avec sa puissance formidable d'expansion ne se laisse pas emprisonner par la lettre : au vin nouveau, des outres neuves ! C'est bien le langage d'un homme qui a conscience d'inaugurer une nouvelle époque de l'histoire,

1. *Luc*, 5, 39.

2. Voir Jülicher, *Gleichnisreden*, t. II, p. 196-197. Cette parabole est très contestée. Elle manque dans D, dans la plupart des manuscrits de l'Itala, chez Marcion, chez Tertullien. Mais il est facile d'en apercevoir la raison.

3. Jülicher, *Gleichnisreden*, t. II, p. 201. Cette interprétation a été battue en brèches par Johannes Weiss (*Schriften des N. T.*, t. I, p. 85), et Klostermann (*Handb.*, t. II, p. 24) s'est rallié à son opinion. Ces auteurs voient dans les paraboles en question un enseignement traditionaliste. Il s'agirait, - non pas sans doute, dans le contexte actuel, mais dans la pensée de Jésus, — du respect dû à la conscience des faibles. Ceci ne concorderait guère avec les paraboles employées. L'accommodation à la faiblesse humaine, c'est proprement le drap neuf que l'on coud au vieil habit ; c'est le vin nouveau qu'on verse dans de vieilles outres : si Jésus avait eu l'intention de la recommander, il aurait employé d'autres images.

« et qui, chaque fois qu'il se heurte aux représentants d'une religion vieillie, aperçoit entre eux et lui un si énorme contraste qu'il n'y a pas de compromis possible [1] ». Il reste à voir comment les divers enseignements de Jésus se groupent autour de ce mot d'ordre.

Jésus s'est prononcé à mainte reprise sur les ordonnances légales : il l'a toujours fait avec la même liberté [2].

Nul commandement n'était plus sacré que celui qui prescrivait le sabbat. Cette institution était la pierre angulaire du judaïsme. Les disciples de Hillel s'accordaient avec ceux de Schammaï pour dire que les choses inanimées elles-mêmes devaient participer au repos du septième jour [3]. A part cela, il y avait bien quelques divergences entre les deux écoles. Schammaï défendait de faire fondre dans l'eau de la poudre d'encre, ou autres ingrédiens, s'il n'était absolument certain que le tout serait fondu avant que le sabbat eût commencé. De même, il fallait se garder de tendre des pièges au gibier, à moins que la capture ne fût consommée avant le début du sabbat. Hillel, plus tolérant, permettait ces diverses opérations, mais seulement jusqu'au coucher du soleil. Par contre, il interdisait de manger un œuf pondu le jour du sabbat, tandis que Schammaï le permettait [4].

Assurément, la casuistique juive admettait l'adage : « *Omne periculum vitæ tollit sabbatum* [5] ». Et il y avait là matière à bien des infractions, car le « danger de mort » était assez élastique. Les Pharisiens ne se faisaient pas faute, comme Jésus le leur a reproché, de retirer leur bétail d'une

1. Jülicher, *Gleichnisreden*, t. II, p. 190.

2. En cela d'ailleurs, Jésus servait les véritables intérêts de la Loi, comme le montre Ehrhardt (*Der Grundcharakter der Ethik Jesu im Verhältniss zu den messianischen Hoffnungen seines Volkes und zu seinem eigenen Messiassbewusstsein*, Fribourg-Leipzig, 1895, p. 66). « Pour Jésus, dit Ehrhardt, la Loi a également un caractère temporaire et un caractère d'éternité : c'est pourquoi il donne à l'immuable ce qui lui revient, et au transitoire ce qui lui revient. » Cf. Holtzmann, *Jesu Stellung zum Gesetz* (*Jahrbücher für protestantische Theologie*, p. 328 et suiv. ; 533 et suiv.); Jacob, *Jesu Stellung zum mosaischen Gesetz*, Gœttingue. 1893).

3. *Schabbath*, 18 a.

4. *Schabbath*, 18 a.

5. *Yoma*, VIII, 6.

fosse, s'il venait à y tomber le jour du sabbat [1]. Par contre, ils apportaient des restrictions multiples à la faculté de guérir un malade ce jour-là. Il était interdit de remettre une fracture [2]. On n'avait le droit de guérir que s'il y avait urgence, si le cas était mortel, et si l'on employait le moyen le plus efficace [3].

Enfin, toute violation du sabbat était punie de mort [4].

Jésus s'est conformé au sabbat, habituellement. Mais il n'a pas craint de s'en affranchir à l'occasion ; et il en a justifié la violation, non seulement de sa part, mais aussi de la part de ses disciples.

Lorsque les Pharisiens se sont avisés d'attirer son attention sur la conduite répréhensible de ses disciples, qui arrachaient des épis le jour du sabbat, Jésus a invoqué, pour défendre les siens, des précédents tirés de l'Ecriture Sainte [5]. Mais lorsqu'il s'est agi de lui-même, il n'y a point songé.

C'était dans la synagogue, un jour de sabbat [6]. Il y avait là un homme qui avait la main paralysée. Dans l'espèce, il n'y avait pas danger de mort ; mais la situation de l'infirme n'en était pas moins grave ; car, d'après une version digne de foi, cet homme était maçon, et la main qui était paralysée était sa main droite [7].

Jésus prit l'offensive. Il reprocha aux Pharisiens leurs inconséquences, et il proclama son droit de faire du bien le jour du sabbat [8]. Ainsi, il faisait fléchir les prescriptions de la loi cérémonielle devant les prescriptions de la loi intérieure. C'était l'éternelle opposition des lois non écrites aux

1. *Luc*, 14,5 = *Matth.*, 12, 11.
2. *Schabb.*, XXII, 5.
3. *J. Yoma*, VIII, 6. Il y avait d'ailleurs réellement certains cas où, comme le fait observer Chwolson, la seule possibilité d'un danger de mort suffisait à entraîner l'obligation de se soustraire au sabbat (*J. Schabb.*, XVIII, 3 ; *J. Yoma*, VIII, 45 ; 82 a ; *Schabb.*, 128 b-129 b ; 132 a : etc... Voir Chwolson, *Das letzte Passahmahl Christi*, p. 94 et suiv.).
4. *Ex.*, 31, 14 ; *Nomb.*, 15. 32-36 ; *Sanh.*, VII, 4 ; *Jean*, 5, 18. Cf. Zahn, *Ev. Matth.*, p. 444 et suiv.
5. *Marc*, 2, 23-28 = *Matth.*, 12, 1-8 ; *Luc*, 6, 1-5.
6. *Marc*, 3, 1-6 = *Matth.*, 12, 9-14 ; *Luc*, 6, 6-11.
7. Voir Jérôme, *Comm. in Matth.*, c. 12, 13.
8. *Marc*, 3, 4.

lois écrites : cette révolte de la conscience contre le formalisme traditionnel, à laquelle l'*Antigone* de Sophocle a donné, dans le monde païen, sa plus noble expression. Qu'elle ait pu se produire en plein judaïsme, c'est ce qui atteste la puissance unique de la personnalité de Jésus.

En guérissant la main paralysée du maçon de Capernaüm, Jésus se mit en conflit avec l'éthique pharisienne ; en touchant au sabbat, il ébranla l'édifice social tout entier, comme le prouve l'effet de cette scène solennelle : « Les Pharisiens sortirent, et ils se concertèrent aussitôt avec les Hérodiens pour le faire périr[1] ».

Et ce n'était pas un acte isolé. Précédemment, Jésus avait formulé un principe absolument nouveau : « Le sabbat a été créé pour l'homme, et non l'homme pour le sabbat[2] », d'où il tirait cette conséquence : « L'homme est maître même du sabbat[3] ». Cette double affirmation avait une portée incalculable. L'humanité était exaltée au-dessus de toutes les exigences cérémonielles. La Loi, qui était devenue, dans la société juive, le but auquel il fallait tout subordonner, n'était plus qu'un moyen : le but, c'était le bonheur et le salut des hommes.

La purification était un élément essentiel de la piété juive. Une députation des Pharisiens de la capitale entreprit d'amener Jésus à s'expliquer sur ce point[4], alléguant ce prétexte, que certains disciples de Jésus prenaient leurs repas sans s'être lavé les mains. Etait-il donc nécessaire de se laver les mains avant le repas ? La Loi ne le disait pas. C'était une coutume qu'on faisait remonter à Salomon ; mais on n'était pas fixé depuis bien longtemps sur son caractère obligatoire. En réalité, ce n'était pas une tradition bien

1. *Marc*, 3, 6.

2. *Marc*, 2, 27. La tradition juive attribue une parole analogue à R. Siméon ben Menasia. Ce rabbin aurait dit : « Le sabbat nous est donné, et non nous au sabbat », (*Mekhiltha* : à propos d'*Exode* 31, 14 ; voir Derenbourg, *Palestine*, t. I, p. 144). Cf. *Yoma*, 85 a. Cette opinion isolée d'un docteur juif, qui s'est peut-être inspiré de l'Evangile, n'ôte rien à l'originalité de Jésus.

3. *Marc*, 2, 28.

4. *Marc*, 7, 1-23 (*Matth.*, 15, 1-20).

ancienne : elle ne remontait qu'à Hillel et à Schammaï[1]. Mais elle avait vite pris racine[2]. Telle quelle, c'était la tradition. Et elle correspondait admirablement à la mentalité juive. On sait l'importance que le Code sacerdotal attachait à la pureté extérieure. Le Lévitique est rempli de prescriptions minutieuses qui se rapportent à cet objet, et qui règlent de ce point de vue tout le détail de la vie sociale. S'il y a un point où la « tradition des anciens » n'ait fait que prolonger les lignes de la Loi, c'est bien celui-là.

Or, Jésus, répondant aux Pharisiens, énonce un principe dont les conséquences dépassent infiniment le débat auquel il se trouve convié. Il oppose ce qui souille physiquement à ce qui souille moralement. Ce qui vient de la nature, déclare-t-il, ne saurait- être tenu pour impur : ce qui est impur, c'est ce qui vient du cœur de l'homme. Des aliments ne peuvent souiller : les pensées mauvaises, voilà ce qui souille[3].

Le « cœur » dont parle Jésus, c'est la personnalité morale. Elle n'a aucun rapport avec le régime alimentaire. Jésus ne s'inquiète point de ce que les hommes peuvent manger, ni de leurs ablutions : il vient régénérer leur *cœur*.

Il ne songe point, d'ailleurs, à attaquer le Lévitique, et à déduire les conséquences pratiques de son point de vue. Le texte de Marc ajoute que Jésus déclara purs tous les aliments. Mais ce n'est qu'une glose[4], et qui interprète inexactement la pensée de Jésus. Selon toute vraisemblance, Jésus a observé les commandements relatifs aux mets.

Pratiquement, du reste, il leur a ôté toute valeur. La sainteté lévitique, consistant essentiellement dans la pureté rituelle[5], a perdu son auréole. Jésus n'a point songé à polé-

1. D'après *Schabb.*, 14 b, Hillel et Schammaï ont ordonné la purification des mains.

2. La tradition juive a poussé la sévérité, en cette matière, jusqu'à des exagérations inouïes. « Celui qui méprise l'ablution des mains, dit le Talmud, est arraché du monde. » Et dans ce même traité, nous lisons que R. Avera assimilait le fait de manger du pain sans s'être lavé les mains au fait d'être en relations avec une courtisane ! (*Sota*, 4 b). Déjà R. Aqiba aimait mieux, dans sa prison, ne pas apaiser la soif qui le torturait que de ne pas se laver les mains.

3. *Marc*, 7, 18-21.

4. Jülicher, *Gleichnisreden*, t. II, p. 59 et suiv.

5. *Lévit.*, 11, 44 : « Soyez saints, car je suis saint ! ».

miser contre elle : il l'a rendue à jamais inutile, en lui substituant la pureté du cœur. « Heureux, a-t-il dit, ceux qui ont le cœur pur, car ils verront Dieu ! » Par là, il a fait brèche au mur qui séparait le judaïsme du monde environnant[2] : mais du même coup, il a rompu avec le judaïsme ; car le Lévitique, c'était le judaïsme tout entier.

Jésus ne s'en n'est pas tenu là. Il s'est attaqué fortement à la tradition pharisaïque. Il l'a mise en contradiction avec la Loi, à propos des *vœux rituels*, par lesquels les Juifs s'engageaient à consacrer leur argent à un but religieux. L'argent était désormais *corban*; et les parents du donateur, même s'ils mouraient de faim, ne pouvaient en réclamer quoique ce fût[1].

Sur ce point, il y avait un irréductible conflit entre les devoirs religieux et les devoirs d'humanité. La dévotion était d'un côté ; la moralité de l'autre. La tradition juive tout entière était du côté de la dévotion. Jésus embrassa résolument le parti de la moralité.

En cela, il ne faisait que défendre la Loi contre la tradition. Mais c'était, aux yeux des Juifs, le crime suprême. Il est plus coupable, selon le Talmud, de s'insurger contre les paroles des docteurs, que contre les paroles de la Thora. Les paroles des docteurs, dit le traité *Sanhédrin*, sont plus graves que celles de la Loi écrite. Ainsi, lorsque l'Ancien enseigne ce qui est contraire à la parole du Pentateuque, il n'est pas condamné à mort: car tout le monde connaît la Loi, et l'Ancien ne peut tromper personne. Mais s'il enseigne ce qui est contraire seulement à la tradition fixée par les docteurs, il est condamné[2].

Il n'est pas sûr que, dès l'époque de Jésus, la tradition ait été jugée supérieure à l'Ecriture. Mais l'évolution du rabbi-

1. Ehrhardt, *Grundcharakter*, p. 70. Wendt a admirablement exposé les conséquences de l'attitude de Jésus. La conscience religieuse, dit-il, se trouva dissociée « de toutes les conditions purement physiques », et la vie sociale fut libérée d'autant (*Lehre Jesu*, t. II p. 223).

2. *J. Sanh.*, XI, 4. Un rabbin disait au nom de R. Iôkhanan, que les paroles des sages sont préférables à celles de la Loi, parce qu'il est écrit : « Tes amours sont

nisme devait aboutir, normalement, à ce degré d'aberration intellectuelle. Un traité post-talmudique comparera l'Ecriture à l'eau ; la Mischna, au vin ; le Talmud, au vin aromatique [1].

Et dans le Talmud, nous trouvons déjà des affirmations comme celle-ci : On doit craindre le Rabbi comme on craint Dieu [2]. C'était déjà, sans nulle doute, le sentiment des contemporains de Jésus ; et Jésus n'a pas craint de combattre la tradition !

Il est allé plus loin. Sur un point, en tout cas, et sur un point de la plus haute importance, il s'est séparé de Moïse lui-même. La Loi autorisait le divorce dans certains cas, qui n'étaient pas très rigoureusement précisés : quand le mari avait remarqué dans la personne de sa femme « quelque chose d'inconvenant », ou même, car, au fond, c'est le sens du texte deutéronomique, « quelque chose de déplaisant [3] ». Il ne s'agit pas d'immoralité : l'immoralité se châtiait d'une autre façon. Quant au divorce de la femme, il n'en était point question. Elle était la chose de son mari, tant qu'il lui plaisait d'en disposer.

Les Pharisiens avaient été embarrassés par la teneur si vague du précepte légal. Et ils avaient eu beaucoup de peine à comprendre ce que signifiait au juste ce « quelque chose de déplaisant » ou « d'inconvenant ». Schammaï, qui portait dans les préoccupations morales une rigueur plus grande, avait pensé à l'immoralité. Hillel, au contraire, avait interprété la prescription du Deutéronome dans son sens le plus large *(pour n'importe quelle cause)*. Aussi l'illustre rabbin autorisait-il le mari à divorcer, si sa femme avait brûlé un plat. Ses successeurs trouvèrent moyen de renchérir

meilleures que le vin. » R. Khanania disait au nom de R. Tankhoum : Les paroles des sages sont plus graves que celles des prophètes. Il comparait le prophète et le sage à deux courriers envoyés par un roi. De l'un (le prophète) on exige, pour croire à sa mission, qu'il montre le cachet et le turban du roi. On croit l'autre sur parole (*J. Berakôth*, 1, 7). Cf. *Ber.*, 4 b., *Erubin*, 21 b.

1. *Soferim*, 15, 7.
2. *Qidduschin*, 57 a.
3. *Ervat dâbâr* (*Deut.*, 24, 1).

sur sa tolérance. R. Tarphon permettait le divorce, si la femme avait la mauvaise habitude de parler assez haut pour que ses voisins l'entendissent. Enfin, R. Aqiba autorise le mari à renvoyer sa femme « s'il en a trouvé une plus belle, ainsi qu'il est écrit: Et si elle n'a pas trouvé grâce à tes yeux » [1].

Jésus se transporte d'emblée sur un autre terrain, et le principe qu'il formule est dégagé de toute influence juive, même des préjugés mosaïques. C'est une loi d'une pureté idéale, toute nouvelle, sans l'ombre de casuistique. Jésus proclame l'indissolubilité du mariage. Il déclare à ses auditeurs que Moïse leur a accordé la faculté de divorcer, parce qu'il a tenu compte de la dureté de leurs cœurs. Une concession de cette nature ne saurait traduire dans leur pureté les exigences divines. C'est pourquoi, opposant, en quelque sorte, Moïse à Moïse, il rappelle à ceux qui l'écoutent l'économie divine en vertu de laquelle Dieu, en créant l'homme et la femme l'un pour l'autre, les a indissolublement unis: « Que l'homme ne sépare pas ce que Dieu a uni [2] ! » — Serait-ce qu'à la fin des jours du monde, l'ordre primitif des choses, tel que Dieu l'a constitué dans le Paradis, reparaît, tandis que la Thora s'efface? Cette très belle idée de Wernle [3] ne trouve guère d'appui dans les textes. Il est certain que Jésus écarte la Thora, et qu'il l'écarte au nom de sa conscience révoltée. Il veut la sainteté du mariage : c'est pourquoi il le proclame indissoluble. Et, comme sanction, il n'hésite pas à déclarer que quiconque se remarie après divorce, commet un adultère [4].

1. Sur toute cette controverse rabbinique, voir *Guittin*, IX, 10 (cf. *Guittin*, 90 a), et *Kethubôth*, VII, 6, (cf, Wünsche, *Neue Beitrage*, p. 55). Il faut reconnaître que R. Eliézer, plus exigeant que Schammaï, disait : « Sur le renvoi de la première femme, l'autel verse des larmes ». Par contre, il permettait de renvoyer toutes les autres ! — Enfin, les rabbins déconseillaient d'épouser une femme divorcée, en des termes dont je préfère ne pas redire ici la trivalité (*Pesakhim*, 112 a). En quoi ils étaient d'accord avec Jésus, mais pour des raisons diamétralement opposées : par mépris pour la femme, et non par respect pour le mariage.

2. *Marc*, 10, 9.

3. *Syn. Frage*, p. 23.

4. *Marc*, 10, 11-12 (*Luc*, 16, 18). Matthieu a cherché à adoucir l'antithèse, en ajoutant : « hormis le cas d'adultère » (5, 32). Mais ce cas n'existait point, la femme

Ici éclate définitivement la supériorité de l'Evangile sur le judaïsme. Nulle part, les femmes n'ont été plus méprisées que dans la société juive. D'ailleurs, le monde antique a assez généralement ignoré le respect de la femme, jusqu'à la venue de Jésus[1].

Dans le sermon sur la Montagne enfin, l'antithèse entre Jésus et les Scribes se fait rigoureuse et systématique. A trois reprises, Jésus oppose son enseignement à l'enseignement traditionnel, en des termes d'une netteté absolue, d'une énergie dominatrice.

D'abord, il s'attaque à l'interprétation de la Thora, telle que la donnaient les rabbins de son temps.

Que disaient les Scribes? Ils répétaient, par exemple, le cinquième commandement ; puis ils y ajoutaient la sanction qui fait défaut dans le texte du Décalogue : « Celui qui tuera, sera passible de jugement[2].

A cet axiome d'une pauvreté évidente, Jésus oppose un enseignement nouveau, qui assimile la colère au meurtre[3]. Le texte de l'Evangile établit une gradation dans la faute (suivant que la colère est accompagnée de paroles plus ou moins injurieuses) à laquelle correspond une gradation dans le châtiment. Il est très douteux que ce développement

adultère encourant *ipso facto*, d'après la Loi juive, la peine de la lapidation (cf. *Jean*, 8, 4-5). D'ailleurs le principe énoncé par Marc (10, 11) est absolu, et ne souffre aucune restriction (Voir Wellhausen, *Evg. Marci*, p. 21 . Cette manière de voir est confirmée par le témoignage de Paul, qui s'appuie directement sur l'autorité de Jésus : « J'ordonne aux gens mariés, — *ce n'est pas moi : c'est le Seigneur*, — que la femme ne se sépare point du mari : et si elle se sépare, qu'elle reste non mariée, ou qu'elle se réconcilie avec son mari ; et que le mari ne renvoie pas sa femme » (I *Cor.*, 7, 10-11).

1. C'est là — et non dans je ne sais quelle fascination exercée sur l'imagination féminine — qu'il faut chercher la cause de l'attachement témoigné à Jésus par ce groupe de femmes dont Renan a parlé avec un sentimentalisme si fade et si faux. Il est intéressant toutefois de lire l'étude dans laquelle Klugmann s'efforce de justifier le judaïsme du reproche de misogynie. (*Vergleichende Studien zur Stellung der Frau im Altertum. Erster Band : Die Frau im Talmud.* Vienne, 1898). Il y a là des textes intéressants ; mais, pour ce qui est du divorce, l'auteur ne trouve rien à objecter aux critiques que l'on adresse au judaïsme.

2. *Matth.*, 5, 21.

3. *Matth.*, 5, 22. Dans la société romaine, la situation de la femme était meilleure et surtout, elle s'est améliorée au cours des âges. Voir l'étude de M. René Pichon sur *les Questions féminines dans l'ancienne Rome* (*Revue des Deux Mondes*, 15 août 1912).

corresponde à la pensée de Jésus[1]. L'essentiel reste ceci : les Scribes se bornaient à condamner le meurtre ; dans l'interprétation qu'il donne du cinquième commandement, Jésus condamne le sentiment de haine qui est à l'origine de tous les meurtres.

Ce n'était pas un acte révolutionnaire. Jésus ne faisait, sur ce point, que prolonger les lignes de la Loi ; et il était plus légitime, au point de vue du judaïsme contemporain, d'étendre la portée d'un commandement que de la restreindre[2]. Néanmoins c'était déjà transformer en loi morale la loi pénale des Scribes.

L'opposition se marque davantage lorsqu'il s'agit du septième commandement. Ici, Jésus ne vise plus seulement le commentaire des Scribes. C'est à la Thora elle-même qu'il oppose son autorité :

« Vous avez entendu qu'il a été dit : « Tu ne commettras point d'adultère. Mais *moi*, je vous dis : Quiconque regarde une femme pour la convoiter commet déjà adultère avec elle dans son cœur[3]. »

A un code qui régente les actes, Jésus oppose une loi qui scrute les intentions du cœur. Il assimile le regard de convoitise à l'adultère, parce que l'homme qui jette ce regard consent intérieurement au péché. Sans doute, il y a un lien étroit entre ce commentaire et la Loi primitive : celle-ci reste le fondement ; mais, en prolongeant les lignes, Jésus transforme l'édifice. Sur la base d'une loi civile, qui, en tant que législation d'un Etat antique, représentait déjà un degré avancé de culture morale, il élève une loi qui n'est autre que la loi de la conscience elle-même, formulée dans sa souveraine rigueur[4].

Plus sujette à controverse est l'interdiction du serment :

1. Voir J. Weiss, *Schriften des N. T.*; t. I, 2e éd., p. 271.

2. Wünsche, *Neue Beiträge zur Erläuterung der Evangelien aus Talmud und Midrasch*, Gœttingue, 1878, p. 46.

3. *Matth.*, 5, 27-28.

4. Il serait injuste de ne pas reconnaître que les rabbins ont également proscrit le regard de convoitise (*Aboda sara*, 20 a ; *Nedarim*, 20 a ; *Nidda*, 13 b. Voir Wünsche, *Neue Beiträge*, p. 51 et suiv.). Mais il est bien permis de croire que l'influence de l'idéal chrétien y ait été pour quelque chose.

« Vous avez encore entendu qu'il a été dit aux anciens : « Tu ne te parjureras point, mais tu t'acquitteras de ton serment envers le Seigneur. Mais *moi*, je vous dis que vous ne devez point du tout jurer : ni par le ciel, car c'est le trône de Dieu, ni par la terre, car c'est la ville du grand Roi. Tu ne dois pas non plus jurer par ta tête, car tu ne peux faire devenir un seul cheveu blanc ou noir. Mais que vos paroles soient oui, oui, et non, non : le surplus vient du Malin [1]. »

Il est incontestable que les Scribes n'avaient pas faussé, sur ce point, l'enseignement donné « aux anciens » [2]. La Thora disait :

« Vous ne jurerez point faussement par mon nom ; car tu profanerais le nom de Dieu [3] » ; et ailleurs :

« Lorsqu'un homme fait à Yahveh un vœu, ou un serment par lequel il s'oblige à une privation, il ne violera point sa parole ; il agira conformément à ce qui est sorti de sa bouche [4] ».

Zahn fait remarquer que Jésus, en somme, a simplement substitué à une interdiction plus restreinte (visant le parjure) une interdiction plus large, visant le serment. Il ajoute que Jésus n'a condamné que l'abus du serment, les Juifs de cette époque ayant l'habitude d'appuyer leurs affirmations par des formules variées, qui étaient considérés comme liant plus ou moins, parfois même comme ne liant pas du tout ceux qui les prononçaient. Jésus, selon l'interprétation de

1. *Matth.*, 5, 33-37. Vraisemblablement la parole authentique de Jésus a été : « Que votre oui soit oui, que votre non soit non », conformément au texte de Jacques (5, 12). Cf. Justin, *Apol.* I, 16 ; *Hom. Cl.*, 3, 55 ; 19, 2. (Holtzmann, *H-C.*, t. I (2e éd.), p. 110.)

2. Sur la signification qu'il faut donner au mot « anciens », l'incertitude est grande. Il peut être question des contemporains de Moïse : dans ce cas, Jésus se mettrait en opposition formelle avec la Thora. Il peut aussi être question des Scribes des générations passées, et *Matth.*, 5, 21 favorise cette interprétation. A ce compte, il n'y aurait plus de conflit entre Jésus et la Thora. L'exégèse catholique a adopté la première explication ; l'exégèse protestante, la seconde. Zahn a imaginé un moyen de tout concilier. L'antithèse, selon lui, n'est pas : *Il a été dit aux anciens ; moi je vous dis* ; mais bien : *On* vous a dit (qu'il a été dit aux anciens) ; *moi*, je vous dis. Il s'agit bien de Moïse, mais de Moïse interprété par les Scribes *Evang. Matth.*, p. 221). Cette explication est ingénieuse ; et, tout en étant un peu bien subtile, elle présente cet avantage inappréciable de lever toutes les difficultés.

3. *Lévit.*, 19, 12.

4. *Nomb.*, 30, 3 (cf. *Deut.*, 23, 21-23).

Zahn, n'aurait pas condamné la formule usuelle de serment qui se trouve dans l'Ecriture : à savoir, le serment par Dieu et par son nom [1].

Mais si Jésus ne proscrit pas expressément cette formule-là, il est clair qu'il la condamne d'une manière implicite, dès l'instant où il écarte les autres. S'il n'admet pas l'échappatoire du serment atténué, c'est qu'il a commencé par éliminer le serment proprement dit : celui de l'Ancien Testament.

Le mobile de Jésus paraît avoir été d'éviter les formules où se trouvait le nom de Dieu, de crainte qu'il n'en fût fait un emploi abusif, attentatoire à la majesté divine. Jésus lui-même n'a pas hésité à appuyer ses affirmations par la formule solennelle : *Amen*, qui servait à proclamer, dans certaines circonstances particulièrement graves, la vérité de ses paroles. Mais il s'est refusé à prononcer le nom de Dieu, ce nom que les Orientaux en général mêlent si aisément à leurs discours en guise de serment ou de malédictions, et que les Juifs, s'ils hésitaient à le prononcer trop souvent, remplaçaient par des périphrases variées.

On peut donc soutenir que Jésus n'a fait ici que revenir au commandement du Décalogue *(Tu ne prendras point le nom de Yahveh ton Dieu en vain)*, écartant les serments faits à la légère, et toute cette casuistique des rabbins, greffée sur tel ou tel article secondaire de la Thora, qui distinguait des nuances sans nombre dans le caractère obligatoire du serment. Il n'aurait point écarté l'affirmation sacramentelle en elle-même [2]. Le mot ὅλως (absolument), qui donne à la prohibition du serment toute sa rigueur, fait défaut dans le Syrus Sinaïticus ; et l'auteur de l'épître de Jacques ne le connaît pas non plus [3]. D'ailleurs, on évoque volontiers, à propos de notre texte, l'interdiction du serment chez les

1. *Evang. des Matth.*, p. 242.

2. Le serment n'a point été proscrit dans l'Eglise primitive. Paul ne se faisait pas scrupule de prendre Dieu à témoin (*Rom.*, 1,9 ; 9, 1 ; 2 *Cor.*, 1, 18. 23 ; 11, 31 ; *Gal.*, 1, 20 ; *Phil.*, 1, 8). Voir cependant l'argumentation très intéressante de Loisy, qui conclut à l'interdiction absolue du serment par Jésus (*Ev. Syn.*, t. I, p. 581 et suiv.).

3. Dalman, *Worte Jesu*, p. 187.

Esséniens, et certes, les Esséniens proscrivaient le serment ; mais l'horreur qu'ils en avaient ne les empêchait pas de prononcer des serments redoutables lors de leur initiation[1].

Enfin, il ne faut pas oublier que Jésus, s'il exclut le serment des relations ordinaires de la vie sociale, n'a point songé à proscrire le serment judiciaire. Comme Wellhausen le fait observer avec son merveilleux bon sens, en lisant l'interdiction de l'Evangile, nous pensons toujours d'abord au serment judiciaire ; mais, en réalité, le serment judiciaire, comparé à l'autre, ne joue aucun rôle en Orient[2]. Jésus ne s'est jamais occupé de l'autorité civile et de ses exigences, si ce n'est pour dire qu'il n'entendait point s'en occuper. S'il a éludé, devant le Sanhédrin, le serment que lui déférait le grand-prêtre, c'était, comme nous l'avons vu, pour des raisons très hautes, tirées de sa personne et de sa vocation.

De toute manière, sur la question du serment, l'antithèse n'est pas formelle entre Jésus et la Loi ; mais elle est aussi formelle que possible entre Jésus et les rabbins de son temps[3]. A l'interdiction du parjure proprement dit, Jésus a substitué l'obligation positive de dire toujours la vérité : « Que votre oui soit un oui ; que notre non soit un non ».

Enfin, Jésus s'est attaqué à la loi du talion : « Vous avez entendu qu'il a été dit : Œil pour œil, dent pour dent. Mais *moi*, je vous dis que vous ne devez pas résister à l'injustice. A quiconque te frappe sur la joue droite, présente la joue gauche. A quiconque veut t'attaquer en justice, pour avoir ton habit de dessous, laisse aussi le manteau. Et si quelqu'un

1. Josèphe, *B. J.*, II, 8, 6-7.

2. *Ev. Matth.*, p. 22.

3. Dans cette casuistique du serment que Jésus a combattue, il se trouvait des textes d'un latitudinarisme effroyable (par exemple *Schebuôth*, 35 b). Certains rabbins semblent d'ailleurs en avoir été révoltés. R. Huna disait (au nom de R. Samuel bar Isaac) : « chez les justes, le oui est un oui, et le non un non » (*Midrasch Ruth*, par. 6 (c. 3, 18) : cf. Wünsche, *Neue Beiträge*, p. 60). Et R. Eliézer : « un *non* est un serment : un *oui* est un serment » (*Schebuôth*, 36 a). Il est naturel que les abus en matière de serment aient fini par obliger les rabbins consciencieux à proscrire les serments téméraires, et parfois même toute espèce de serment (Wünsche, *Neue Beitr.*, p. 58-59). Ceci non plus n'ôte rien à l'originalité de l'Evangile.

veut te contraindre à faire une corvée d'un mille, fais-en deux. Vous avez entendu qu'il a été dit : Tu dois aimer ton prochain, et haïr ton ennemi. Mais *moi*, je vous dis : Aimez vos ennemis, priez pour vos persécuteurs, afin que vous soyez fils de votre Père Céleste [1] ».

« Œil pour œil, et dent pour dent. » C'était bien le résumé exact de l'antique loi du talion, que la Thora formulait en ces termes :

« S'il survient un accident, tu donneras vie pour vie, œil pour œil, dent pour dent, main pour main, pied pour pied, brûlure pour brûlure, blessure pour blessure, meurtrissure pour meurtrissure [2].

« Si quelqu'un blesse son prochain, il lui sera fait comme il a fait : fracture pour fracture, œil pour œil, dent pour dent, il lui sera fait la même blessure qu'il a fait à son prochain [3].

« Tu ne jetteras aucun regard de pitié (sur un faux témoin) : vie pour vie, œil pour œil, dent pour dent, main pour main, pied pour pied [4]. »

Ici encore, ce n'est pas seulement la tradition que Jésus écarte au nom d'un idéal supérieur : c'est la loi mosaïque elle-même — qui, à vrai dire, était depuis longtemps tombée en désuétude à cet égard [5].

Quant à la parole : « Tu aimeras ton prochain et tu haïras ton ennemi », elle ne se trouve point dans la Thora. Dans le texte du Lévitique qui prescrit l'amour du prochain [6] (c'est-à-dire du compatriote), il n'est pas du tout question de la haine qu'on doit éprouver pour son ennemi. La haine n'est nulle part recommandée par la Thora : au contraire, la Thora exhorte à ne point haïr.

1. *Matth.*, 5, 38-41 ; 43-45.
2. *Exode*, 21, 23-25.
3. *Lévit.*, 25, 19-20.
4. *Deut.*, 19, 21.
5. Jésus n'a point songé, d'ailleurs, à abolir la législation pénale proprement dite (*Matth.* 26, 52 : cf. Holtzmann, *Neut. Theol.*, 2e éd., t. I, p. 143).
6. *Lévit.*, 19, 18.

Par exemple, quand nous lisons dans le Lévitique : « Tu ne te vengeras point, et tu ne garderas point rancune aux enfants de ton peuple [1] », c'est exactement comme si nous lisions : « Tu ne haïras point ».

Il est vrai qu'il s'agit ici de l'ennemi privé, et non de l'ennemi national. De celui-ci, la Thora ne dit rien. Elle parle toutefois, avec une note très humaine et presque attendrie, de l'étranger qui vient s'établir dans le pays : « Tu ne cueilleras pas les grappes restées dans la vigne, et tu ne ramasseras pas les grains qui en seront tombés. Tu abandonneras cela au pauvre et à l'étranger [2] ».

« Si un étranger vient séjourner dans votre pays, vous ne l'opprimerez point. Vous traiterez l'étranger en séjour parmi vous comme un compatriote ; vous l'aimerez comme vous-mêmes, car vous avez été étrangers dans le pays d'Egypte. Je suis Yahveh, votre Dieu [3]. »

Evidemment, les ordonnances relatives à l'interdit ne portaient point la trace de préoccupations humanitaires, quelles qu'elles fussent. La Loi enjoignait aux Israélites de passer leurs ennemis au fil de l'épée [4]. On sait de quelle haine implacable les auteurs des Psaumes, qui traduisaient les sentiments de la communauté post-exilique, ont haï les ennemis de leur Dieu.

Cependant, il n'y a jamais eu un ordre exprès de *haïr* [5]. Il n'a pas été dit aux anciens : Tu haïras ton ennemi, comme il leur a été dit : Tu aimeras ton prochain, ou : Tu ne commettras point adultère. Il se peut donc que les mots : *Et tu haïras ton ennemi,* aient été ajoutés après coup, par un rédacteur

1. *Ibid.*

2. *Lévit.*, 19, 10.

3. *Lévit.*, 19, 33-34 ; cf. *Exode*, 23, 9.

4. Voir par exemple *Deut.*, 7.

5. La Loi renferme même des prescriptions très adoucies : par exemple, lorsqu'elle dit : « Si tu rencontres le bœuf de ton ennemi ou son âne, égaré, tu le lui ramèneras ». (*Ex.*, 23, 4). Les rabbins se sont même demandé parfois comment il était possible qu'un homme pieux pût haïr un autre homme (*Pesaḥim*, 113 b). Mais, en général, ils ont largement usé de cette faculté. Cf. Klostermann, *Handb. z. N. T.*, t. II, p. 195.

soucieux d'accentuer un contraste qu'il trouvait insuffisamment exprimé. Dès lors, l'opposition entre la Loi nouvelle et la Loi ancienne apparaît plus nette : « Vous avez entendu qu'il a été dit : Tu aimeras ton prochain. *Moi*, je vous dis : Aimez vos ennemis. »

La pensée de Jésus se développe ensuite sans rupture :

« Priez pour vos persécuteurs [4], afin que vous soyez fils de votre Père Céleste, car il fait lever son soleil sur les méchants et sur les bons, et pleuvoir sur les justes et les injustes. Car si vous aimez ceux qui vous aiment, quel est votre mérite ? les péagers eux-mêmes n'en font-ils pas autant ? Et si vous ne saluez que vos frères, que faites-vous de particulier ? les païens eux-mêmes n'agissent-ils pas de la sorte ? Ainsi, soyez parfaits, comme votre Père Céleste est parfait [1]. »

La perfection que les disciples de Jésus doivent réaliser est celle de l'amour. Ici encore, une parole de l'Ancien Testament revient à l'esprit : « Soyez saints, comme je suis saint [3] ». Mais à la sainteté lévitique, toute négative, s'oppose la perfection évangélique, toute positive.

En tout cela, Jésus reste fidèle à sa devise : Non pas abolir, mais accomplir ! Avec l'amour de Dieu comme source d'inspiration, avec la ressemblance divine comme idéal, Jésus reconstitue la Loi. C'est une refonte totale de la Thora, — à tel point spiritualisée et idéalisée, qu'elle en devient toute nouvelle. Idéaliser n'est pas détruire. Il n'y a de conflit, à proprement dire, que sur le divorce et le talion. Les autres antithèses se résolvent en des interprétations plus hautes.

Si Jésus abolit le talion, c'est qu'il a affaire à une loi purement négative et répressive. En lui, tout est positif. Il ne nie

3. Chwolson (*Das letzte Passahmahl Christi und der Tag seines Todes*, St-Pétersbourg, 1892, p. 80) montre que des rabbins ont enseigné aux Juifs à prier pour leurs ennemis. En effet, la Mischna condamne les mauvaises paroles (cf. Wünsche *Neue Beitr.*, p. 46), mais non les sentiments du cœur.

Il y a pourtant un exemple intéressant : celui de R. Méïr, qui, à l'instigation de sa femme Béruria, prie pour que les pécheurs s'amendent, et ceux pour qui il a prié s'amendent en effet (*Berakóth*, 10 a).

4. *Matth.*, 5, 44-48.

1. *Lévit.*, 11, 44.

pas : il affirme. Il se refuse à combattre la haine par la haine : ce serait répondre à une négation par une négation. Il combat la haine par l'amour.

S'il supprime le divorce, c'est que, du point de vue idéal où il se place, il n'a plus à tenir compte de la dureté du cœur humain, qui avait amené la Loi à permettre la dissolution du mariage. C'était une négation partielle de l'idéal monogamique. Jésus l'écarte ; ce faisant, il *n'abolit* pas : il *accomplit*.

De même, lorsqu'il fait du sabbat un don de l'amour divin, au lieu d'une marque incompréhensible de servage, il restaure l'institution sabbatique dans sa signification première.

Enfin, lorsqu'à la pureté rituelle il substitue la pureté du cœur, il ne fait que dégager la haute signification morale qui se cachait sous l'enveloppe des rites : il *n'abolit* pas, il *accomplit*.

Mais en accomplissant, il transforme. Il n'est pas exact de dire qu'il se soit constitué contre le pharisaïsme, défenseur de la Loi écrite. Sans doute, il écarte le commentaire pharisaïque de la Loi. Néanmoins, ce n'est pas là qu'il faut chercher l'originalité de son œuvre.

Les Sadducéens rejetaient, eux aussi, ces innovations pharisiennes : pourtant, ils étaient beaucoup plus éloignés de Jésus que les Pharisiens. La puissance créatrice de Jésus se fait voir en ce qu'il transforme la Loi elle-même, pour l'approprier aux besoins de l'humanité nouvelle qu'il fonde. Et c'est pourquoi il a été en scandale au traditionalisme de ses contemporains[1].

1. Sur un point tout au moins, Jésus a critiqué Moïse. Or, le Talmud renferme cette déclaration : Si quelqu'un dit : « Toute la Loi est du ciel, à l'exception de ce verset : le Saint-béni soit-il ! — ne l'a point dit, mais Moïse par l'effet de son propre sentiment, » — c'est à lui que s'applique ce texte : « Car il a méprisé la Parole de l'Eternel » (*Sanh.*, 99 a. ; cf. *J. Sanh.*, X, 1). Ce respect pour les enseignements de Moïse était enraciné depuis longtemps dans le judaïsme post-exilique. Le Siracide dit, à propos de Moïse : « Yahveh le glorifia comme un Dieu » (45, 2). D'après le même auteur, la Thora est l'incarnation de la Sagesse créatrice de Dieu, qui a reçu l'ordre de s'établir en Sion (*Sir.*, 24, 8. 10. 23 et suiv.). L'Assomption de Moïse semble bien faire allusion à la préexistence de la Loi, lorsqu'elle dit que Dieu créa le monde à cause d'elle. (1, 11).

La Thora, dans le Judaïsme postérieur, est considérée comme la fille même de

Il y a un autre point sur lequel Jésus est entré en conflit avec la religion contemporaine. Les cérémonies n'avaient nullement, à ses yeux, l'importance que leur attribuait l'antiquité tout entière, et spécialement le judaïsme. Il a payé l'impôt destiné à entretenir le culte du temple [1], et nous ne voyons pas qu'il se soit soustrait à aucune des obligations que la Loi imposait aux Juifs pieux. Mais le temple ne tenait aucune place dans son enseignement. Il en a prophétisé la ruine : « Voyez-vous, a-t-il dit à ses disciples, ces puissantes constructions ? Il n'en restera pierre sur pierre, qui ne soit renversée [2] ».

A-t-il vraiment prononcé la parole qui, devant le sanhédrin, a servi de fondement à l'accusation : « Je détruirai ce temple fait de main d'homme, et en trois jours j'en bâtirai un autre, qui ne sera point fait de main d'homme [3] » ? De fait, le quatrième Evangile lui attribue une affirmation toute semblable : « Détruisez ce temple, et en trois jours je le relèverai [4] ».

Il faut renoncer à saisir la teneur exacte de cette parole, qui semble avoir été mal comprise dès l'origine. Mais elle correspond à tout ce que nous savons de Jésus. Qu'on abatte le temple, que le vieux sanctuaire théocratique s'écroule, peu importe ; car aussitôt surgira à sa place un sanctuaire nouveau, qui n'aura point été fait de main d'homme. Sur les ruines du temple, Jésus élèvera un édifice spirituel, où règnera le culte en esprit et en vérité, et par lequel l'Idée qui n'a été qu'ébauchée dans le temple matériel atteindra son achèvement.

Mais Jésus n'a pas rompu sans tristesse avec le passé. Son

Dieu, d'autant plus aimée de lui, qu'en elle il retrouve sa propre image. Ses origines se perdent dans l'éternité, sa durée est éternelle. Elle est le bien suprême. L'essence de la piété est l'amour de la Thora (Weber. *Jüd. Theol.*, p. 14-38). Il faut avoir cette déification de la Thora présente à l'esprit, pour apercevoir toute la grandeur de la révolution opérée par Jésus.

1. *Matth.*, 17, 24 et suiv.
2. *Marc*, 13, 2.
3. *Marc*, 14, 58 (*Matth.*, 26, 61).
4. *Jean*, 2, 19 (cf. *Actes*, 6, 14).

opposition au temple ne s'est jamais manifestée aussi fortement que dans les derniers jours, et c'est justement alors que son amour pour le temple est apparu de la façon la plus sensible. Le jour où il a chassé les vendeurs, haranguant la foule, il s'est écrié : « N'est-il pas écrit : Ma maison doit être pour tous les peuples une maison de prière ? et vous en avez fait une caverne de voleurs [1] ». Il s'attaquait aux détenteurs indignes du temple ; mais il prenait en main, contre eux, la défense du temple profané.

Ce n'est pas lui qui a renversé le temple : ce sont les Juifs, par leur aveuglement impie. Quant à lui, il n'a proclamé la chute du temple, que le jour où il est devenu évident que cette grande institution avait cessé de répondre aux besoins religieux en vue desquels elle avait été créée. Et, s'il a parlé du temple « non fait de main d'homme » qu'il voulait construire, c'est que ce temple seul pouvait *accomplir* l'espérance d'Israël.

Par sa critique de la Loi et du Temple, Jésus se rattachait à la grande tradition prophétique. Qu'avaient donc fait Amos, Hosée, Esaïe, sinon de proclamer la vanité du rite, et la nécessité du repentir ? Si Jésus, au témoignage de Matthieu [2], a répété à deux reprises la grande parole d'Hosée : « Je veux la miséricorde, non le sacrifice [3] », c'est que ce *leitmotiv* de la prédication prophétique était devenu celui de l'Evangile [4]. Lorsqu'Esaïe disait à ses contemporains : « Lavez-vous ! purifiez-vous ! [5] » c'est à la purification intérieure qu'il faisait allusion, et non aux ablutions rituelles, qui n'avaient aucune valeur à ses yeux. Dans le même sens, Joël devait dire : « Déchirez vos cœurs et non vos vêtements ! [6] » Et sans parler des attaques dirigées par les plus anciens prophètes contre

1. *Marc*, 11, 17 [Jésus faisait allusion à une parole de Jérémie (7, 11)].

2. 9, 13 ; 12, 7.

3. 6, 6.

4. Pour ce qui est de la préférence donnée à l'élément moral sur l'élément cultuel, voir encore *Amos*, 5, 21-24 ; *Hosée*, 2, 13 ; 9, 4-5 ; *Es.*, 1, 13-14.

5. *Es.*. 1, 16 ; Cf. 64,5.

6. *Joël*, 2, 13.

le culte des hauts-lieux, Michée et Jérémie n'ont pas craint de prédire la ruine du sanctuaire de Jérusalem. « A cause de vous, s'écriait Michée, Sion sera labourée comme un champ, Jérusalem deviendra un monceau de ruines, et la montagne du Temple une hauteur déserte [1]. » Jérémie a répété cet anathème : « Ne vous fiez pas à ces discours trompeurs qui disent : « C'est ici le temple de Yahveh ! le temple de Yahveh ! le temple de Yahveh !... » Allez donc à ma demeure qui était à Silô, où j'avais autrefois établi mon nom, et voyez ce que j'en ai fait... Or donc, puisque vous commettez tous ces actes... et que vous n'avez point répondu à mon appel, j'en agirai avec cette maison, à laquelle est attaché mon nom et dans laquelle vous mettez votre confiance... comme j'en ai agi avec Silô [2] ».

Toute la polémique des prophètes était dirigée contre la religion des cérémonies, contre une dévotion étrangère à la moralité. A cet égard, les prophètes ont été les précurseurs de Jésus, les initiateurs de la religion en Esprit [3].

Jésus a pris les exhortations prophétiques pour point de départ de son propre enseignement. Il a introduit son exhortation sur la pureté par une allusion aux prophéties : « Le prophète Esaïe a eu bien raison de dire : Ce peuple m'honore

1. *Mi.*, 3, 12.

2. *Jér.*, 7, 4. 12-14.

3. Il faut signaler également, dans le judaïsme post-exilique, un courant d'idées qui tendait à diminuer la valeur du rite. Dans le livre du Siracide, la justice et la bonté sont mises au-dessus des sacrifices (*Sir.*, 7, 9 ; 35, 1-5 : cf. *Judith*, 16, 16 ; *Tobie*, 12, 8). Le Temple ne jouissait plus de son antique renom. Le troisième livre d'Esdras décrit les pleurs des prêtres et des lévites lorsqu'après la construction du second temple ils le comparent au premier (3 *Esdr.*, 5, 61-63). Cinq choses manquaient au second temple selon le Talmud : le feu du Ciel, l'Arche d'alliance, les Urim et Thummim, l'Huile sainte, le Saint-Esprit (*J. Thaan.*, II, 1). Et Josèphe de rapporter que, vers la fin du second siècle avant l'ère chrétienne, en châtiment des multiples violations du sanctuaire, les onyx et le pectoral du grand-prêtre, qui auparavant, lors des sacrifices, jetaient un vif éclat, se ternirent (*Antt.*, III, 8, 9). C'est le symbole de la décadence du Temple. Peu après le temps dont parle Josèphe, le schisme essénien venait porter un nouveau coup au prestige du second temple (voir Schürer, *Gesch., des jüd. Volkes*, 3e éd., t. II, p. 568). A cela, il faut ajouter que le sacerdoce était entre les mains des sadducéens, avides et cruels, et de plus, en coquetterie avec les dominateurs étrangers. Ils étaient haïs (*Ass. de Moïse*, c. 7). On donnait couramment à la famille d'Hanan la qualification de *race de vipères* (Derenbourg, *Essai sur l'histoire et la géographie de la Palestine*, Paris, 1867, p. 232-235).

Malgré tout, les Juifs restaient fidèles au temple. C'était le sanctuaire national. Jésus seul pouvait, s'il venait à s'écrouler, « le rebâtir en trois jours ».

des lèvres, mais son cœur est éloigné de moi [1] ». Quant à l'instruction relative au divorce, on a pu la rapprocher de la parole de Malachie : « Prenez garde à votre vie, et ne soyez pas infidèle à la femme de votre jeunesse ! Car je hais qu'on renvoie sa femme, dit Yahveh Sébaôth [2] ».

Mais la critique de Jésus est infiniment plus profonde et plus conséquente que celle des prophètes. Jésus ne procède pas à coup d'affirmations tranchantes et de critiques acérées. Il fait une œuvre essentiellement positive. Il lui importe moins de montrer l'inanité de la purification extérieure que de faire épanouir l'idéal nouveau de pureté morale qui ouvre l'accès des réalités divines. Pour ce qui est de l'amour des ennemis, ses exigences dépassent singulièrement le niveau de la morale prophétique, et le principe qu'il proclame est, par rapport à l'ancien Israël, absolument nouveau. Quant à l'indissolubilité du mariage, le texte de Malachie est absolument isolé dans l'Ancien Testament, et il est trop obscur pour diminuer l'originalité du précepte de Jésus.

D'ailleurs, lorsqu'on insiste sur l'analogie de tel ou tel texte prophétique avec l'Evangile, tout en accentuant l'opposition de la Loi et de l'Evangile, on oublie que la Loi n'a été, en somme, que la matérialisation de la parole vivante des prophètes. On se représente volontiers Jésus comme le continuateur du prophétisme ancien : il l'a été sûrement, mais pas dans le sens qu'on imagine. Le même Esprit, qui avait inspiré les prophètes, s'est reposé, suivant l'expression poétique d'un Evangile apocryphe, sur la tête de Jésus ; mais l'ordre de choses que Jésus est venu transformer avait été créé par la prédication prophétique. Les prophètes n'avaient pu polémiser contre la pureté lévitique, puisque, de leur temps, la pureté lévitique n'existait pas. Ils avaient été les critiques impitoyables de l'Israël antique, qui se rapprochait beaucoup de ses voisins, Edom et Moab. Jésus avait en face de lui un Israël nouveau, dont la piété, façonnée d'abord

1. *Marc*, 7, 6-7 (*Esaïe*, 29, 13).
2. *Mal.*, 2, 15-16.

par l'énergie des prophètes, s'était roidie et comme figée dans le culte lévitique. La Loi et les Prophètes renfermaient, en définitive, un seul et même idéal. Cet idéal, Jésus est venu l'*accomplir* : il ne l'a point *aboli*.

Les prophètes s'étaient placés sur le terrain des exigences permanentes de la conscience humaine. La Loi les y avait suivis, et elle n'avait fait que mettre en pratique leur programme, en l'adaptant à l'ensemble de la vie sociale d'Israël, la seule différence (qu'il ne faut, ni négliger, ni exagérer) étant celle qui a toujours existé entre la mentalité sacerdotale et l'esprit prophétique. Ces exigences morales, ébauchées par les prophètes, figées dans la Loi, ont repris vie dans l'enseignement de Jésus, et elles y ont revêtu leur forme définitive.

III

D'après tout ce qui précède, il semble difficile que Jésus ait réellement prononcé les paroles que Matthieu a insérées en tête des antithèses du serment sur la montagne :

« En vérité, je vous le dis, jusqu'à ce que le ciel et la terre passent, jusqu'à ce que tout s'accomplisse, il ne passera pas un iota [ou un trait de lettre] de la Loi. Quiconque donc supprime un de ces petits commandements, et enseigne ainsi les hommes, sera peu considéré dans le Royaume du Ciel ; mais quiconque l'accomplit et l'enseigne sera grand dans le royaume du Ciel[1] ».

1. *Matth.*, 5, 18-19. — Dans un article de la *Zeitschrift für neutest. Wissenschaft*, p. 253-256), Wendling a essayé de démontrer que *Matth.*, 5, 18-19 était une interpolation tardive. D'après lui, le verset 18 ne fait qu'appliquer à la lettre de la Thora les paroles de Jésus relatives à la parousie. Ainsi, *Matth.*, 5. 18 serait un écho de *Matth.*, 24, 35. Quant au verset 19, il serait une imitation de *Matth.*, 18, 4-6. La mention du *iota*, c'est-à-dire de la plus *petite* partie de la Loi, aurait évoqué dans l'esprit du rédacteur le logion de Jésus où il est tant question du respect dû aux *petits*.

Cette hypothèse atteste tout au moins l'ingéniosité de Wendling. Holtzmann a des arguments plus sérieux. Il combat l'authenticité de *Matth.*, 5, 17, en s'appuyant sur ce fait que πληροῦν τον νόμον et καταλύειν τον νόμον sont des expressions pauliniennes

Il est incontestable que le verset suivant (20) se raccorde directement au verset précédent (17) : « Je suis venu, non pour abolir, mais pour accomplir. Car je vous dis que, si votre justice ne surpasse celle des Scribes et des Pharisiens, vous n'entrerez sûrement pas dans le Royaume du Ciel ». Si les versets 18 et 19 ne s'intercalaient pas entre ces deux phrases, on n'aurait aucun besoin d'y suppléer. On peut même dire qu'ils brisent l'enchaînement logique des idées, et qu'ils constituent une interpolation.

Ce ne serait pas encore un motif suffisant de les croire inauthentiques. L'arrangement des paroles de Jésus, dans le sermon sur la montagne, n'a jamais été tenu pour absolument parfait.

Nous retrouvons chez Luc, dans un contexte différent, une parole toute semblable à *Matth.*, 5, 18, mais encore plus rigoureuse :

« Il est plus aisé que le ciel et la terre passent, qu'il ne l'est qu'il tombe un trait de lettre de la Loi [1]. »

Des deux formes, quelle est la plus ancienne ? Il semble que ce soit celle de Luc [2].

Mais alors, Jésus aurait enseigné l'éternité de la Loi. Tel était bien l'enseignement juif : « La Loi subsiste à

(*Gal.*, 5, 14 ; 2, 18 ; *Rom.*, 8, 4 ; 13, 8-10). — Mais alors, 5, 18 n'est pas non plus authentique. — Sous sa forme primitive, ajoute Holtzmann, le logion relatif à la pérennité de la Loi coïncide avec *Baruch*, 4, 1 ; Josèphe *Contra Apionem*, 2, 38 ; Philon, *Vita Mosis*, 2, 3. Les Juifs attendaient du Messie qu'il remplît toutes les obligations de la Loi. Ce texte répondait à leur attente. Il constituait un programme judéo-chrétien, opposé à *Gal.*, 2, 14-21, et surtout à 2 *Cor.*, 5, 17. Vouloir sauver l'authenticité de *Matth.*, 5, 17-18, c'est chercher la quadrature du cercle (*Neut. Theol.*, 2e éd., t. I, p. 152 et suiv.).

Je ne puis donner que les grandes lignes de l'argumentation de Holtzmann. Elle est très complète et très serrée. Mais elle est à la fois trop imaginative et trop terre à terre. Trop imaginative, quand elle voit partout des antithèses au paulinisme ; trop terre à terre, lorsqu'elle déclare qu'il ne peut être question du iota et du trait de lettre que dans une loi écrite, positive, — non dans une loi idéale. Et le raisonnement de Holtzmann entre dans le domaine de la fantaisie pure, lorsqu'il ajoute à propos du v. 19 : *Le plus petit* dans le Royaume des cieux est en réalité *le plus petit* des apôtres, c'est-à-dire Paul (d'après 1; *Cor.*, 15, 9).

1. *Luc*, 16, 17.

2. « Luc... témoigne à sa façon contre l'addition « jusqu'à ce que tout arrive », en montrant que l'équilibre primitif de la sentence était fondé sur le parallèle établi entre la durée indéfinie du monde et celle de la Loi. (Loisy, *Ev. syn.*, t. I, p. 567). D'ailleurs, le texte de Matthieu, étant une forme adoucie du propos attribué à Jésus, a toute chance pour être secondaire.

jamais », écrivait Baruch [1]. C'était l'opinion courante. Elle se concilie malaisément avec l'ensemble de l'enseignement de Jésus [2].

Jésus aurait-il parlé, non de la Loi écrite à proprement dire, mais de la Loi nouvelle qu'il était venu inscrire dans les consciences? Son langage, à ce compte-là, eût été bien mystérieux...

Quant à *Matth.*, 5, 19, il ne se retrouve pas dans le texte parallèle de Luc : il est donc, à première vue, plus suspect que 5, 18, qui, du moins, faisait partie des *Logia*.

Puis, il est bien difficile d'admettre que Jésus ait repoussé cette distinction des petits et des grands commandements, qu'il a énoncée nettement lorsqu'il a formulé le sommaire de la Loi. Maintenir les détails de la Loi, en les rendant obligatoires pour ses disciples à l'égal des principes fondamentaux, c'eût été affirmer la souveraineté de la lettre, maintenir dans ses droits la religion du rite. Comment Jésus l'eût-il fait?

C'est ici l'esprit du judéo-christianisme, en réaction sans doute contre les excès antinomiens de la liberté chrétienne. Ce n'est pas l'esprit de Jésus [3].

1. 4, 1, Cf. *Bereschith Rabba*, 10, 1 : « Toute chose est finie, le ciel et la terre sont finis : il n'y a qu'une chose qui ne soit point finie... la Loi ».

2. Johannes Weiss cependant ne croit pas impossible d'admettre une certaine dualité en Jésus, analogue à celle qui devait se manifester en Luther. Le Réformateur pensait être un fils pieux de son Eglise, alors que, depuis longtemps il avait fait voler en éclats le moule moyen-âgeux où elle enfermait sa pensée. Il en aurait été de même pour le Christ. Ce n'est peut-être pas très logique, mais un Réformateur prophétique ne doit pas être jugé suivant les règles de la froide logique. (*Schriften des N. T.*, t. I, p. 248). J. Weiss reconnaît toutefois que cette parole ne révèle pas le fond d'âme de Jésus.

3. Cf. Loisy, *Ev. syn.*, t. I, p. 567 et suiv. Il n'y aurait qu'un moyen de sauver l'authenticité de Matth. 5, 19 : ce serait de supposer que Jésus se met *au point de vue des Pharisiens*. Il y a bien certains textes qui donnent quelque vraisemblance à cette conjecture. Par exemple, *Matth.* 23, 23 : « Malheur à vous, scribes et Pharisiens ! Vous donnez la dîme de la menthe, de l'anis et du cumin et vous négligez ce qu'il y a de plus difficile dans la Loi : la justice, la miséricorde et la fidélité. *Il fallait faire ceci, et ne pas négliger cela.* » De même, l'anecdote rapportée par le *Codex D* à la suite de l'histoire des disciples qui arrachent des épis le jour du sabbat (*Luc* 6, 5) : « Le même jour, voyant un homme qui travaillait..., il lui dit : Homme, si tu sais ce que tu fais, salut à toi ! mais si tu ne le sais pas, tu es maudit, et transgresseur de la Loi. »

Pour ce qui est de *Matth.*, 5, 19, nous aurions donc affaire au principe de conduite que Paul devait formuler ainsi : « Tout ce qu'on ne fait pas avec conviction est un

Le Christ a entendu délivrer ses disciples de toute obligation secondaire et factice, pour insister d'autant plus énergiquement sur la pratique des véritables vertus humaines : la *justice*, la *miséricorde* et la *fidélité*. Il a exclu de la vie morale les œuvres surérogatoires, et les prétendues vertus surnaturelles. Il a prêché les simples devoirs d'humanité[1] ; mais, dans ce domaine, il a exigé des siens l'héroïsme de l'amour.

Son véritable sentiment, quant à la Loi, paraît avoir été exprimé dans une parole dont nous avons malheureusement quelque peine à retrouver la teneur exacte, mais dont le sens est clair :

La Loi et les Prophètes (ont duré) jusqu'à Jean. Depuis lors, le royaume de Dieu est annoncé[2]. »

L'évangile de Matthieu renferme une parole analogue :

Tous les prophètes et la Loi ont prophétisé jusqu'à Jean[3]. »

Ainsi, Jésus a proclamé la fin de l'ère légale, et l'ouverture d'une nouvelle période de l'histoire, qui est, par rapport aux prophéties, l'ère de *l'accomplissement*. Déjà cet âge nouveau a commencé ; bientôt, ce sera l'achèvement de l'univers : alors, le légalisme et la prophétie seront définitivement abrogés. En s'étendant sur le monde, le Règne de Dieu remplace le Règne de la Loi.

IV

L'attitude de Jésus vis-à-vis de la Loi correspondait aux aspirations les plus élevées du judaïsme contemporain. Les Juifs commençaient à avoir une conscience obscure de l'absurdité des préceptes auxquels ils se conformaient. L'au-

péché » (*Rom.*, 14, 23). Jésus aurait fait allusion à la transgression consciente d'un petit commandement par l'homme chargé d'enseigner la Loi.

En tous cas, ce texte, ne saurait s'appliquer qu'aux Pharisiens contemporains de Jésus.

1. Wellhausen, *Isr. u. jüd Gesch.*, p. 345.
2. *Luc*, 16, 16.
3. *Matth.*, 11, 13.

torité de la Thora était devenue purement extérieure, comme en témoigne cette parole extraordinaire de Yôkhanan ben Zakkaï à ses disciples :

Sur votre vie ! le mort ne rend pas impur ; l'eau ne rend pas pur ; mais le Saint a dit : J'ai établi une prescription, j'ai donné une ordonnance ; il ne t'est pas permis de transgresser mon ordonnance, car il est écrit : C'est la prescription de la Loi[1]. »

Les esprits éclairés commençaient à supporter impatiemment cette servitude morale. Les rabbins essayaient de distinguer entre les grands et les petits commandements.

Hillel avait déjà entrepris de résumer l'enseignement de la Loi[1]. Et nous voyons par les récits évangéliques que la manière dont Jésus a résumé la Loi a rencontré l'assentiment d'un Scribe.

Dans cette distinction entre l'essentiel et l'accessoire, il pouvait y avoir le germe de la libération morale. Ehrhardt l'a dit avec un rare bonheur d'expression : ces problèmes prouvent que, dans l'exégèse de la Loi, l'Esprit n'a jamais cessé de protester contre la tyrannie de la forme[2].

Mais il faut prendre garde que le judaïsme était en quelque

1. *Bemidbar Rabba*, 19 (cf. Wünsche, *Neue Beiträge*, p. 406 ; Schlatter, *Jochanan ben Zakkai*, p. 42).

2. Un païen dit à Schammaï : Je veux devenir juif : mais tu dois m'enseigner toute la Loi, pendant le temps que je me tiendrai sur un seul pied. Schammaï le repoussa avec une règle qu'il tenait à la main. Le païen s'en alla trouver Hillel, et lui fit la même demande. Hillel lui répondit : Ce que tu n'aimes pas, ne le fais pas non plus à ton prochain. C'est toute la Loi. Le reste est le commentaire. Va, et apprends cela (*Schabb.*, 31 a).

On peut se demander si l'excellent rabbin ne mettait pas quelque ironie dans sa réponse.

Plus tard, Yôkhanan ben Zakkaï demandait à ses disciples quelle était la meilleure voie qu'on pût choisir. Eléazar répondit : « Un bon cœur ! » Et le maître préféra sa réponse à celle des autres disciples (*Pirqê Abôth*, II, 9). R. Aqiba, de son côté, résuma la Loi dans cette parole : Aime ton prochain comme toi-même (*Siphra*, à propos de *Lévit.*, 19, 18). Ici, l'influence chrétienne est vraisemblable. Par contre, l'idée de Bar Qappara fut absolument originale. Ce rabbin voyait dans un verset des Proverbes (3, 7 : *Reconnais-le dans toutes les voies, et il t'aplanira le chemin*), le résumé de toutes les doctrines essentielles (*Berakôth*, 63 a). Ce qui signifiait qu'on pouvait transgresser un principe légal dans l'intérêt de la religion.

Par contre, le *Pirqê Abôth* disait : « Prends un petit devoir au sérieux, à l'égal du plus important ; car tu ne sais pas quel salaire est attribué à chaque commandement » (II, 1). Et ce précepte correspond à un état d'esprit qui était général chez les contemporains de Jésus. Rares étaient ceux qui osaient distinguer entre l'accessoire et l'essentiel.

sorte contraint de finir par distinguer entre l'essentiel et l'accessoire. La complication croissante des exigences légales engendrait des conflits de devoirs : d'où la nécessité d'établir des degrés dans le caractère obligatoire des commandement. Or, il y a telle manière de concevoir la distinction des grands et des petits commandements qui est de la pure casuistique. La controverse relative à la hiérarchie des prescriptions légales n'avait rien d'incompatible, en soi, avec l'esprit pharisaïque ; et elle pouvait aboutir à des résultats auxquels « l'Esprit », finalement, ne trouvait pas son compte [1].

Ici apparaît une fois de plus l'originalité créatrice de Jésus. Elle n'est pas dans la distinction des petits et des grands commandements, mais dans la formule par laquelle il a résumé les « grands commandements ».

Il y avait, perdus dans l'amoncellement des ordonnances mosaïques, deux commandements, dont l'un se rapportait à l'amour de Dieu :

« Ecoute, Israël ! Yahveh, notre Dieu, est le seul Yahveh ! Tu aimeras Yahveh, ton Dieu, de tout ton cœur, de toute ton âme et de toute ta force [2]. »

L'autre, à l'amour du prochain :

« Tu aimeras ton prochain comme toi-même [3]. »

Jésus a tiré ces deux commandements de l'ombre où ils étaient ensevelis ; il les a réunis, leur donnant par là une signification toute nouvelle, et il les a mis au sommet de la vie morale et religieuse.

C'était dans les derniers jours, à Jérusalem. Un Scribe vint trouver Jésus : « Quel est, lui demanda-t-il, le commandement suprême ? »

1. Les rabbins sont restés confinés, en somme, dans l'appréciation des *actes* ; tandis que Jésus n'attachait de prix qu'à l'*intention*. La valeur morale de l'intention n'a guère été mise en relief, dans le judaïsme, que par le passage du Talmud qui attribue aux « rabbins de Yabné » cette haute maxime : « Un qui fait beaucoup (en égale) un qui fait peu, pourvu que son cœur soit dirigé vers le ciel ». (*Berakóth*, 17 a).

2. *Deut.*, 6, 4-5.

3. *Lévit.*, 19. 18.

Jésus répondit :

« Le commandement suprême est : Ecoute, Israël, le Seigneur notre Dieu est le seul Seigneur, et tu dois aimer le Seigneur ton Dieu avec tout ton cœur, avec toute ton âme, avec toute ta pensée, avec toute ta force. Le second est celui-ci : Tu dois aimer ton prochain comme toi-même. D'autre commandement plus grand que ceux-là, il n'y en a pas [1]. »

Le Scribe répondit : Tu as raison, Maître ; et il compléta la pensée de Jésus en ajoutant : « Il est l'Unique : il n'y en a pas d'autre que lui, et l'aimer de tout son cœur, de tous ses sentiments, de toute sa force, et aimer son prochain comme soi-même, cela vaut mieux que tous les holocaustes et autres sacrifices [2] ».

En formulant ainsi la Loi, Jésus mettait en effet la religion de la conscience au-dessus de la religion du rite, et il répondait aux meilleures aspirations de ses contemporains.

Le premier des deux commandements était inscrit dans les phylactères, et dans les rouleaux qu'on suspendait à la porte des maisons [3]. L'Israélite le répétait dans sa prière du matin et dans sa prière du soir. Le deuxième commandement, par contre, ne jouait qu'un rôle très effacé.

L'amour de Dieu était contrebalancé par la crainte dans le cœur des hommes pieux [4]. Quant à l'amour du « prochain », il se rapportait uniquement à l'Israélite ; tout au plus, à l'étranger résidant dans le pays.

Jésus met l'amour de Dieu à l'origine de la vie morale de l'homme. En présence de cet amour inconditionné, il n'y a plus de place dans le cœur, littéralement, que pour Dieu. Le prochain est aimé en Dieu, à cause de Lui, pour l'amour de Lui. Les enfants de Dieu doivent aimer comme leur Père, afin de réaliser en eux-mêmes la perfection de miséricorde qui est en Lui. Au lieu de se traduire en sacrifices, l'amour

1. *Marc*, 12, 29-31.
2. *Marc*, 12, 32-33.
3. Stapfer, *Palestine*, 6e éd. 382 et suiv.
4. Voir *Deut.*, 6, 2 (cf. Wabnitz, *Mort et Résurr. de J.-C.*, p. 51-52).

de l'homme pour Dieu trouvera sa pente naturelle dans la direction du prochain : il s'épanchera sur l'humanité tout entière. La religion devient le principe de la morale. Elle en est aussi la fin. Tout découle d'elle, et tout revient à elle — comme les fleuves reviennent à leur source sous forme de vapeurs, après avoir fertilisé les campagnes [1].

En réunissant le commandement de l'amour du prochain au commandement de l'amour de Dieu, Jésus n'a pas aboli : il a accompli. Le sommaire de la Loi est le couronnement de toute l'histoire religieuse d'Israël : et c'est par là que la Loi d'Israël est devenue la loi de la conscience universelle [2].

V

Comment réaliser, dans la pratique, l'idéal nouveau ?

Ici, l'Evangile est en opposition marquée avec le judaïsme.

Depuis longtemps, — on en peut juger par le livre du Siracide et par l'histoire de Tobie, — la prière, le jeûne et l'aumône étaient, aux yeux des Juifs, les éléments essentiels de la vie morale. C'étaient, pour une part tout au moins, des œuvres surérogatoires, et qui contenaient une grande part d'ostentation.

Jésus n'a pas attaché grande importance au jeûne. Ses disciples ne jeûnaient point, au grand scandale des Pharisiens. Lui-même, se comparant au Baptiste, qui avait vécu dans le jeûne, disait ; « Je suis venu mangeant et buvant ».

1. La supériorité de l'Evangile ne consiste point dans le fait d'avoir enseigné l'amour du prochain. Outre les préceptes analogues qu'on trouve chez Epictète et chez les autres stoïciens (nous en parlerons plus loin), il y a quantité de textes de l'Ancien Testament qui prescrivent d'aimer son prochain (*Ex.*, 23, 4 et suiv. ; 9 et suiv. ; *Lév.*, 19, 9 et suiv., 18, 33 et suiv. ; *Deut.*, 10, 18 et suiv. ; 15, 7-11 ; 24, 17 et suiv. ; *Ps.*, 7, 5 ; 41, 2 ; *Job*, 31, 16-22. 29 32 ; *Prov.*, 20, 22 ; 24, 29 ; 25, 21 ; *Es.*, 58, 6 et suiv. ; *Zach.* 7, 9 et suiv.). Ce qui est nouveau dans l'Evangile, c'est le fondement religieux de l'amour du prochain, et l'extension donnée au terme de « prochain ». (Wendt, *Lehre Jesu*, t. II, p. 265-267).

2. « Soyez parfaits, dit Jésus, comme votre Père céleste est parfait. » (*Matth.*, 5, 48.) D'après Luc, Jésus aurait dit : « Soyez miséricordieux, comme votre Père Céleste est miséricordieux » Suivant Nestle (*Studien und Kritiken*, 1896, p. 737 et suiv.) τέλειός et οἰκτίρμων correspondraient à un même original, *schâlem*.

Cependant, il a toléré le jeûne, pourvu qu'il fût discret, et qu'on ne s'en fît pas un mérite aux yeux des hommes.

Ce n'est pas ici le lieu de dire quelle place il a reconnue à la prière. Il l'a éliminée comme œuvre méritoire, mais il l'a mise au centre de la vie religieuse.

Quant à l'aumône, c'était véritablement au point de vue juif la quintessence de l'action bonne [1]. On peut se faire une idée du rôle de la bienfaisance chez les Juifs par la place qu'elle tient dans le catholicisme moderne, où elle est à la fois le mérite de l'individu et la force de l'Eglise. C'est d'ailleurs un trait commun à toutes les grandes religions. « Il fait régner Ahura, dit le Vendidad, celui qui secourt le pauvre [2]. » Dans l'Islam, la bienfaisance joue le même rôle ; et aussi dans les religions de l'Inde, où elle perd toutefois son caractère méritoire pour devenir une pure manifestation de détachement et de piété. Le judaïsme va jusqu'à en faire, par la bouche d'un de ses plus nobles représentants il est vrai, le succédané du culte du temple [3].

Parfois, le sentiment qui accompagnait l'œuvre de bienfaisance se traduisait sous une forme assez élevée, et qui rappelle l'Evangile. « Mes pères, disait le roi Monobaze, ont amassé ce qui ne porte pas de fruits ; mais moi, j'ai amassé quelque chose qui porte des fruits. Mes pères ont amassé des trésors de Mammon ; mais moi, j'ai amassé des trésors d'âme. Mes pères ont amassé pour le monde présent ; mais moi, j'ai amassé pour le monde à venir [4]. »

Jésus a employé des expressions semblables à celles du roi Monobaze, quand il a dit à ses disciples : « Ne vous amassez pas des trésors sur la terre, où les vers et la rouille détruisent, et où les larrons percent et dérobent. Amassez vous des trésors dans le ciel, où le ver et la rouille ne détrui-

1. « Le monde, dit le *Pirqê Abôth*, repose sur trois choses : la Loi, le culte et les œuvres de miséricorde. » (I, 2.)

2. Fargard 19, 2 (Darmesteter, *Zend-Avesta*, t. II. p. 259).

3. Je fais allusion à une parole de Yôkhanan ben Zakkaï (*Abôth de R. Nathan*, 21 ; cf. Schlatter, *Jochanan ben Zakkaï*. p. 39).

4. *Baba bathra*, 11 a.

sent point, et où les larrons ne percent ni ne dérobent [1]».

Mais il a ajouté : « Là où est votre trésor, là aussi sera votre cœur [2] », mettant ainsi l'accent sur l'essentiel, qui est le don du cœur à Dieu [3].

Jésus a insisté sur l'aumône plus que sur tout autre devoir (sauf le pardon des offenses). Mais son but a été, en cela, d'affranchir ses auditeurs de l'esclavage des richesses, et de les amener à remplir, vis-à-vis de leurs frères plus pauvres, les devoirs de la solidarité. S'il a dit à propos de l'aumône faite discrètement, comme à propos du jeûne et de la prière : « Ton Père te le rendra », c'était une manière de parler. D'après son enseignement, l'homme, loin de pouvoir s'amasser des trésors de mérites, est débiteur d'une dette immense. Dieu est et reste toujours son créancier [4]. Il est impossible de *mériter* : Jésus le montre dans une parabole dont l'enseignement est d'une clarté absolue :

« Qui de vous, s'il a un esclave occupé à labourer ou à faire paître le bétail, lui dira à son retour des champs : Va tout de suite te mettre à table ? Ne lui dira-t-il pas au contraire : Prépare mon dîner, ceins-toi, et sers-moi, jusqu'à ce que j'aie mangé et bu ; après, tu pourras manger et boire ? Sera-t-il reconnaissant à l'esclave d'avoir fait ce qui lui était commandé ? Vous de même, quand vous aurez fait ce qui vous était commandé, dites : Nous sommes des esclaves : nous n'avons fait que ce que nous étions obligés de faire [5]. »

Il est impossible de dépasser, ou même d'atteindre la limite des obligations prescrites : partant, point d'œuvres surérogatoires. Le but est à l'infini, étant la perfection divine,

1. *Matth.*, 6, 19-20.

2. *Matth.*, 6, 21.

3. L'aumône juive n'était d'ailleurs qu'un placement. Les œuvres de miséricorde, en général, constituaient un capital dont le juste touchait les intérêts dès la vie présente (*Péa*, I, ; *Qidduschin*, 39 b). Ainsi, l'homme pieux pouvait *acheter* le bonheur d'ici-bas et la vie future. Entre lui et son Dieu, il y avait des relations commerciales et juridiques, qui assuraient sont avenir ; tandis que, pour Jésus, la beatitude de l'homme dépend toujours du pardon divin.

4. *Matth.*, 18, 24.

5. *Luc*, 17, 7-10. Je supprime au v. 10, le mot ἀχρεῖοι, qui fait défaut dans le *Syrus sinaïticus* (cf. Wellhausen, *Evg. Lucæ*, p. 93).

qui ne peut se réaliser que par un amour infini comme celui de Dieu.

La *justice* que Jésus prescrit n'est pas actuellement réalisable, étant, par définition, l'état normal, conforme à la volonté de Dieu. Dans la mesure où elle est réalisée, elle ne crée à l'homme aucun droit correspondant. Et c'est chose naturelle, puisqu'elle s'accomplit dans l'amour, — différente en cela de la justice que prescrivait la sagesse juive, qui se bornait à accorder à chacun ce qui lui était dû[1]. La justice selon l'Evangile surpasse celle des Scribes et des Pharisiens.

La justice consiste en des sentiments, non en des actes. C'est pourquoi le péager dont parle Jésus se trouvera être plus juste que le Pharisien.

Déjà les Psaumes et les Prophètes avaient dit que Dieu regardait au cœur ; mais ils n'avaient pas assigné à l'intention ce rôle unique que lui attribue l'Evangile. Le Talmud prête aux rabbins de Yabné, dans le même ordre d'idées, une pensée très belle : On a autant de mérite à faire peu qu'à faire beaucoup, pourvu que l'intention soit bonne[2]. Mais c'est une note tout à fait isolée. Pour Jésus, l'intention seule a de la valeur : les actes n'en ont que dans la mesure où ils sont l'expression d'un sentiment.

Il est incontestable que le judaïsme, de son côté, préconisait une moralité très normale. Il combattait tout excès[3] ; il enseignait la *simplicité*[4], (c'est-à-dire la droiture et la sincérité du cœur, opposées à la *duplicité*[5]), et aussi, la patience et l'amour de la paix : en somme, des vertus médiocres, une morale utilitaire, de juste milieu. A l'éthique juive, comme l'a fait remarquer Bousset, l'héroïsme faisait totalement défaut. Et le calcul jouait toujours son rôle. Quand Hillel

1. *Sir.*, 18, 13.
2. *Berakôth*, 17 a.
3. *Sap.*, 2, 19.
4. *Testam. de Ruben*, 4 ; *Testam. de Siméon*, 4 ; *Testam. de Lévi*, 13 ; *Testam. d'Issachar*, 17.
5. *Rel. des Judent.*, p. 118.

disait : « Ce que tu détestes, ne le fais pas à ton prochain ! » il énonçait la formule classique de l'intérêt bien entendu[1]. Jésus y a opposé la formule de l'amour : « Fais aux autres ce que tu voudrais qu'on te fît ! » Le précepte de Hillel était purement négatif, puisqu'il prescrivait seulement de s'abstenir de l'injustice ; le précepte de Jésus est essentiellement positif, et sollicite à une activité sans limites. A l'attitude passive de la justice, s'oppose la libre initiative de l'amour. Et c'est encore, remarquons-le, un résumé de la Loi et des Prophètes, mais dont les termes sont absolument originaux.

Cette Loi, qui scrute, par delà les actes, l'intention du cœur, fait une guerre impitoyable à la convoitise. Elle n'admet de compromis d'aucune sorte : « Si ta main te fait tomber, coupe-la, et jette-la loin de toi : il vaut mieux que tu entres manchot dans la vie que de t'en aller, ayant tes deux mains dans la géhenne, au feu qui ne s'éteint point. Et si ton pied te fait tomber, coupe-le : il vaut mieux que tu entres estropié dans la vie, que d'être jeté, ayant tes deux pieds, dans la géhenne. Et si ton œil te fait tomber, arrache-le : il vaut mieux que tu entres dans le Royaume de Dieu, n'ayant qu'un œil, que d'être jeté, ayant tes deux yeux, dans la géhenne[2]. »

Cette loi ne pactise avec aucune exigence sociale. Elle ne tolère aucun partage du cœur et de la vie : « Nul ne peut servir deux maîtres... : vous ne pouvez servir Dieu et Mammon[3] ». Dieu et Mammon : c'est, d'un côté, la religion de l'obéissance et de l'amour ; de l'autre, la religion de l'or, de l'intérêt, du succès. Comme sanctions, le Royaume de Dieu (ou la Vie) et la Géhenne. Car toute loi, même celle de l'Amour, comporte une récompense et un châtiment. Récompense et châtiment se présentent sous les formes tradition-

1. D'après le livre de Tobie (4, 15 : Ce qui t'est désagréable à toi-même, ne le fais à personne !)

2. *Marc*, 9, 43-47.

3. *Matth.*, 6, 2-4.

nelles, dans la formidable antithèse qui met l'un en présence de l'autre, au-delà de la tombe, Lazare et le riche. C'est une parabole, et non un enseignement doctrinal sur la vie future : cependant, la moralité en est claire. D'après l'attitude qu'ils prennent vis-à-vis de la loi divine, les hommes engagent leur destinée à venir. Suivant qu'ils se déterminent pour ou contre Dieu, ils perdent leur vie, ou ils la sauvent ; mais ils ne peuvent la sauver que par le désintéressement absolu : « Celui qui voudra sauver sa vie, dit Jésus, la perdra ; mais celui qui perdra sa vie pour l'amour de moi... la retrouvera [1] ».

VI

Comment se fait-il que cette loi nouvelle soit un *Evangile*, c'est-à-dire (au point de vue de l'Eglise Primitive tout au moins [2]) un message de joie ? Jamais fondateur de religion n'a présenté à ses disciples un idéal aussi inaccessible. « Soyez parfaits, comme votre Père Céleste est parfait » : de quelque façon qu'on prenne ces mots, l'exigence est si formidable, qu'en face d'elle, tout homme consciencieux doit être d'abord saisi de détresse. On sait assez, d'ailleurs, à quel point les préceptes du sermon sur la montagne passent les facultés de désintéressement et d'obéissance des chrétiens.

Comment Jésus a-t-il donc pu dire : « Venez à moi, vous tous qui êtes fatigués et chargés, et je vous soulagerai. Prenez mon joug sur vous, et apprenez de moi, car je suis doux et bienveillant [3] ; et vous trouverez du repos, car mon joug est aisé, et mon fardeau léger [4] » ?

Nous résoudrons cette question en considérant la mission

1. *Marc*, 8, 35.
2. Nous aurons à revenir sur le sens du mot *Evangile*.
3. Sur cette traduction voir Wellhausen, *Evg. Matth.*, p. 58.
4. *Matth.*, 11, 28-30.

de Jésus sous ses autres aspects. Pour l'instant, nous nous bornerons à remarquer que le faix de la Loi rituelle était insupportable.

Les rabbins ont parlé souvent du joug du Royaume de Dieu. C'était le joug des ordonnances religieuses. R. Yôkhanan le définissait ainsi :

« Que celui qui veut prendre entièrement sur soi le joug du Royaume des cieux, aussitôt levé, se lave, mette les *tefilin*, lise le *Schema* et dise l'*Amida*[1]. »

Sans doute, il y avait là une atténuation des exigences pharisaïques, en vue du prosélytisme. En fait, « les six cent treize commandements de la Loi écrite, et les mille autres de la Loi non écrite, ne laissaient aucune place à la conscience[2] », et il faut ajouter : à aucune activité que ce fût[3].

Les Pharisiens étaient occupés à resserrer constamment la trame des obligations légales, ajoutant sans cesse de nouvelles mailles au filet dans lequel se débattaient les consciences. L'Israélite était tenu (de par la formule de R. Yôkhanan lui-même) à des ablutions sans nombre, pour se purifier des inévitables souillures qu'il contractait tout le long du jour. Les quarante-deux interdictions relatives au sabbat formaient un ensemble tellement complet, qu'il était très difficile de ne les point heurter en quelque manière. Cela devenait une obsession. Dès le dimanche, disait Schammaï, pense au sabbat!

Les prêtres étaient très attentifs à exiger l'observation des lois cérémonielles, et surtout celle des lois fiscales. Tout bon Israélite devait acquitter la dîme du vin et de l'huile ; de même, la dîme des fruits de la terre, et celle des animaux purs. Mais, comme les textes de la Loi qui prescrivent ces dîmes reviennent en plusieurs endroits différents, autant de textes, autant de dîmes. La dîme des récoltes étant prescrite

1. *Berakôth*, 15 a (cf. *J. Ber.*, II, 1). Voir un curieux exemple d'obéissance au « joug de la Thora », emprunté à la vie de R. Gamaliel, dans *J. Berakôth*, II, 5.

2. Wellhausen, *Die Pharisäer und die Sadducaër*, Greifswald, 1874, p. 19.

3. Le *Pirqê Abôth* oppose le joug de la Thora à celui de l'autorité terrestre et des affaires terrestres.

deux fois [1], on prélevait deux dîmes successives ; et un troisième texte [2] avait suggéré l'institution d'une troisième dîme, qu'on percevait tous les trois ans. Il y avait, de plus, l'impôt du temple, et les frais assez considérables que nécessitaient les voyages à Jérusalem (la Thora en prescrivait trois par année, aux grandes fêtes), et les sacrifices qu'on était tenu d'y accomplir, sans parler des aumônes. Certains événements de famille motivaient également des voyages et des sacrifices [3]. En résumé, l'Israélite fidèle devait abandonner aux prêtres environ le tiers de ses revenus. Or l'impôt romain était lourd.

La conscience juive, très scrupuleuse, se tourmentait des moindres infractions légales. Et cependant, les pauvres gens, c'est-à-dire justement ceux qui ne mêlaient à leur adoration aucun sentiment intéressé, se trouvaient presque forcés de violer la Loi [4]. Pour satisfaire ces incroyables exigences, il fallait n'avoir littéralement rien d'autre à faire ! Les pauvres n'avaient le choix qu'entre la mendicité et le péché. S'ils se laissaient aller à transgresser la Loi, ils tombaient sous le mépris de leurs coreligionnaires, et ils allaient se perdre dans la masse des gens sans culture (*am-haaress*). L'am-haaress et sa maison passaient pour impurs. En justice, personne ne lui accordait son témoignage, personne ne consentait à recevoir le sien ; on ne lui confiait aucune tutelle ; on ne lui communiquait aucun secret ; on ne le prenait jamais comme compagnon de voyage. Dans la suite, les rabbins devaient déclarer que l'am-haaress était exclu de la Résurrection [5].

Et il ne faut pas croire que cette intolérance soit caracté-

1. *Nomb.*, 18, 20-32 ; *Deut.*, 14, 22-26.

2. *Deut.*, 14, 28-29,

3. *Luc*, 2, 23-24.

4. On a remarqué avec juste raison que la famille de Jésus elle-même, qui comptait certainement parmi les plus pieuses, était dans l'impossibilité d'observer la Loi. Celle ci prescrivait trois voyages par an à Jérusalem : or, les parents de Jésus n'y montaient qu'à la fête de Pâques (*Luc*, 2, 42).

5. *Kethubôth*, 111 b (Sur la situation de l'am-haaress en général, voir Weber, *Jüd. Theol.*, p. 42 suiv.).

ristique d'une période tardive du judaïsme. Ses origines ont été contemporaines de la fondation du pharisaïsme. Les Pharisiens se sont appelés ainsi (*Peruschim*, séparés) par opposition à l'am-haaress. Le judaïsme, étant une religion compliquée et qui demandait beaucoup d'étude, contenait un germe d'intellectualisme. Les Pharisiens l'ont développé. Toute religion intellectualiste est nécessairement une religion aristocratique. Les Pharisiens étaient une aristocratie. Le grand Hillel lui-même disait : « Il n'y a pas d'ignorant qui craigne le péché ; il n'y a pas d'homme du commun qui soit pieux[1]. » C'est à juste titre que l'auteur du quatrième Evangile met dans la bouche des Pharisiens cette parole : « Cette plèbe, qui ne connaît pas la Loi, est maudite[2] ».

Ce mépris du peuple a pris dans la Mischna quelque chose d'effroyable[3]. Mais, dès le temps de Jésus, la tyrannie des Pharisiens était lourde. Or, Jésus s'adressa précisément à cette masse ignorante que dédaignaient les Pharisiens. Le point culminant de sa réponse aux envoyés du Baptiste, c'est cette grande parole : « L'Evangile est annoncé aux pauvres ». Révolution d'une portée incalculable. Jésus ouvrait aux pauvres le royaume de Dieu, que leur fermaient les Pharisiens : c'est d'eux qu'il parle lorsqu'il fait allusion à ces enfants (νήπιοι[4]), à ces « petits » (μίκροι), à ces « moindres » (ἐλαχίστοι), dont la mention revient à mainte reprise dans ses discours, et qu'il montre groupés autour du trône, dans la scène du jugement dernier[5]. Il identifie sa cause avec leur cause : « Ce que vous avez fait à l'un de ces plus petits, qui sont mes frères, c'est à moi que vous l'avez fait ». Ailleurs, il proclame que, si quelqu'un scandalise un de ces petits, il vaudrait mieux pour lui qu'on lui attachât une pierre

1. *Pirqê Abôth*, II.

2. *Jean*, 7. 49,

3. Voir Schürer, *Gesch. des jüd. Volkes*, t. II, p. 387 et suiv.

4. « Je te loue, ô Père,... de ce que tu as caché ces choses aux sages et aux intelligents, et de ce que tu les as révélées *aux enfants*. » (*Matth.*, 11, 25 ; *Luc*, 10, 21).

5. *Matth.*, 25, 40, 45.

au cou, et qu'on le jetât dans la mer [1] ». Et il invite ses auditeurs à prendre garde de ne mépriser aucun de ces petits, car leurs anges sont les êtres les plus élevés de la hiérarchie céleste, étant admis constamment en la présence du Père [2].

Tous ces petits, tous ces pauvres (qui l'étaient de toute manière : matériellement et spirituellement), ils souffraient sous le joug de la Loi pharisaïque : le remords de ne pouvoir l'accomplir torturait leur conscience. Ils ne savaient pas obéir à la Loi ; mais ils aimaient Dieu. Jamais la piété n'a été plus profonde que dans le cœur des Juifs pauvres, On en peut juger par les Psaumes, qui sont, pour beaucoup, l'œuvre de ces « pauvres » dont les descendants spirituels ont suivi Jésus [3].

De par leur humilité et leur découragement, ces « pauvres » étaient préparés à recevoir l'Evangile. Tout les y inclinait. Opprimés, ils sentaient mieux que d'autres l'impérieuse et bienfaisante nécessité de l'amour fraternel. Pauvres, ils étaient détachés des biens de la terre : ils avaient les yeux fixés sur le monde à venir.

Pour d'autres, le message héroïque de Jésus devait paraître dur ; pour eux, ce fut vraiment la bonne nouvelle qui libéra leurs consciences. Ils se désolaient de ne pouvoir accomplir la Loi. Jésus leur fit voir que l'œuvre la plus petite à vues humaines est la plus haute aux yeux de Dieu, lorsqu'elle est une manifestation authentique d'amour : ainsi, la pite de la veuve, ou le verre d'eau fraîche. En transportant la loi du domaine des actes dans celui des intentions, il leur rendit la confiance et l'espoir.

Avant tout, il leur fit retrouver Dieu.

1. *Matth.*, 18, 6 = *Marc*, 9, 42 ; *Luc.* 17, 2.
2. *Matth.*, 18, 10 ; cf. 18, 14 ; 10, 42.
3. Les pauvres auxquels s'adressait Jésus et les Pharisiens procédaient également des hommes pieux (*hasidim*) du temps de la grande persécution. Mais les *hasidim*, arrivés aux affaires, avaient tellement renchéri sur les prescriptions légales, qu'ils avaient rejeté leurs frères restés pauvres du côté des « péagers » et des « pécheurs », au milieu desquels ils auraient fini par se perdre, sans l'intervention de Jésus.

VII

Jésus a-t-il révélé aux hommes la paternité divine? Il faut s'entendre. De quelle paternité s'agit-il ?

Si l'on songe à la paternité physique, il n'est pas vraisemblable, à première vue, qu'on ait attendu l'Evangile pour appliquer à la divinité ce terme de *père*, qui est associé naturellement à l'idée de génération. L'anthropomorphisme hellénique suppose une certaine parenté entre l'homme et la divinité. L'animiste primitif lui-même voit une parenté de ce genre entre l'homme et la nature dont il sort et que volontiers il personnifie. Le ciel et la terre sont des êtres vivants, pères de tous les êtres.

Mais cette paternité-là est purement matérielle. Qu'y a-t-il de commun entre ces conceptions grossières de l'humanité primitive et l'Oraison Dominicale ?

Sans doute, il y a des degrés intermédiaires. Nous les trouverons dans l'Ancien Testament.

L'Exode prête déjà à Dieu cette affirmation : « Israël est mon fils premier-né [1] ». Expression purement symbolique d'ailleurs, et d'où il ne suit en aucune façon que Dieu considère les païens comme ses enfants. L'auteur de l'Exode fait allusion seulement à la tendresse intense que Dieu éprouve pour Israël, et il la compare à la tendresse de Pharaon pour son fils premier-né [2].

Que les Israélites soient des enfants de Dieu, c'est une pensée qui se trouve souvent dans la littérature prophétique. « Le nombre des enfants d'Israël, dit Hosée, sera comme le sable de la mer ; et tandis qu'auparavant on leur disait : Vous

1. *Ex.*, 4, 22. Ce texte appartient à la plus ancienne rédaction de l'Hexateuque (*J.-E.*) Cf, Holzinger, *Exodus*, p. 9. Il remonte donc, vraisemblablement, au septième siècle.

2. Dillmann, *Exodus*. p. 45. L'idée n'est pas absolument particulière à Israël (voir Wellhausen, *Reste arabischen Heidentums*, p. 169).

n'êtes pas mon peuple ! on leur dira : Fils du Dieu vivant ![1] »

Le Deutéronome explique très clairement en quoi consiste cette paternité de Dieu :

« N'est-t-il pas ton Père, ton Créateur ? N'est-ce pas lui qui t'a formé, et qui t'a affermi ?... Quand le Très-Haut donna un héritage aux nations, quand il sépara les fils des hommes, il fixa les domaines des peuples d'après le nombre des fils de Dieu ; car la portion de Yahveh, c'est son peuple : Jacob est la part de son héritage[2]. »

Ce texte indique nettement que Dieu est le Père des Israélites, — ce terme étant synonyme de Créateur, et ne dépassant pas les limites de la causalité physique[3], — et aussi que, tout en répartissant entre les anges l'administration des peuples de la terre, et il s'est réservé le gouvernement d'Israël[4].

Ainsi, Dieu étend, en principe, sa protection sur tous les hommes ; mais il ne s'en occupe pas personnellement. Israël seul est *son* peuple.

Le cantique de Moïse met donc en relief la souveraineté de Dieu sur Israël, et non sa paternité.

Dans le même ordre d'idées, il faut noter ces paroles de Jérémie :

« Revenez, enfants rebelles, dit Yahveh, car je suis *votre maître*[5]. »

Et que le nom de Père, dans les écrits anté-exiliques, soit,

1. *Hos.*, 2. 1. Ce texte est, selon Wellhausen (*Die Kleinen Propheten*, p. 97), une interpolation. Il n'en a pas moins tenu un rôle important dans l'histoire des idées religieuses.

2. *Deut.*, 32, 6-8. (Sur le ch. 32 du Deutéronome, voir Smend, *Alttestamentliche Religionsgeschichte*, p. 231 ; Bertholet, *Deuteronomium*, p. 94 et suiv.).

3. Cf. *Es.*, 45, 11 ; *Mal.*, 2, 10.

4. Cette interprétation se fonde sur le texte des LXX, qui ont lu *El* au lieu d'Israël. D'après le texte massorétique, on peut traduire : « Il fixa les domaines des peuples d'après le nombre des fils d'Israël ». Mais ceci n'a point de sens. A l'époque où fut composé le cantique de Moïse (c'est-à-dire, probablement, vers la fin de l'exil), l'angélologie avait fait des progrès suffisants pour que notre texte n'ait rien qui doive étonner. Cf. *Dan.*, 10, 13. 20 et suiv., 12, 1).

5. *Jér.*, 3, 14.

en somme, une métaphore, c'est ce qui ressort de cette autre citation de Jérémie :

« Je disais : Tu m'appelleras « mon père », et tu ne te détourneras pas de moi. Mais, comme une femme est infidèle à celui qui l'aime, ainsi m'avez-vous été infidèles, maison d'Israël [1] ».

Jamais, d'ailleurs, la paternité divine n'est mise en rapport avec les individus. Dieu est, purement et simplement, le Père de la nation [2].

S'il existe un lien particulier entre Yahveh et son prophète, l'intimité que le Dieu d'Israël témoigne à son messager est toujours corrélative et limitée à la mission qu'il lui confie. Encore faut-il noter avec Ehrhardt que, si le prophète, de son regard inspiré, discernait le dessein de Dieu dans l'histoire, cette merveilleuse faculté d'intuition qu'il possédait ne supposait pas nécessairement ce contact d'âme à âme qui devait exister entre Jésus et son Père [3].

Plus tard, le point de vue a changé. L'individualisme religieux, qui s'est épanoui dans le judaïsme post-exilique, a commencé de reconnaître Dieu comme le Père du juste.

C'est ainsi que Jésus fils de Sirach donne *quelquefois* à Dieu le nom de Père. Il lui arrive de l'invoquer en ces termes : « Seigneur, mon Père, maître de ma vie [4] » ; ou de dire : « je criai à mon Père [5] ».

Dans la Sapience, Dieu est le Père du juste ; le juste est fils de Dieu. Il est question du juste qui « nomme présomptueusement Dieu son Père [6] ». Ce sont les impies qui parlent de la sorte. Et ils ajoutent : « Si le juste est un fils de Dieu, Dieu s'occupera de lui, il le sauvera de la main de ses adversaires [7] ». Mais ensuite, l'auteur lui-même observe avec une

1. *Jér.*, 3, 19-20.
2. *Deut.*, 14, 1 ; *Es.*, 1, 2 ; 30, 9 ; 43, 6.
3. Sur les rapports qui existaient entre Yahveh et ses prophètes, il faut lire en son entier ce remarquable exposé d'Ehrhardt (*Grundcharakter der Ethik Jesu*, p. 73 et suiv.).
4. *Sir.*, 23, 1 (cf. 23, 4).
5. *Sir.*, 51, 10.
6. *Sap.*, 2, 16.
7. *Sap.*, 2, 18.

nuance de blâme : « Il (le juste) se vante d'avoir la connaissance de Dieu, et il se nomme lui-même serviteur de Dieu [1] ». On voit que cette paternité n'a encore rien de très intime. D'ailleurs, sauf un texte très général [2], il ne s'agit que des *justes* : c'est donc un cercle limité de dévôts qui bénéficie de la paternité divine.

Quant aux autres peuples, Dieu n'a nullement pour eux les sentiments qu'il éprouve pour Israël. Nous en trouvons des preuves dans la plupart des écrits juifs postérieurs [3].

Dans le troisième livre des Maccabées, le nom de Père apparaît assez souvent. C'est tantôt « Dieu qui voit tout, le premier Père absolument saint, [4] » tantôt « le tout-puissant Seigneur et dominateur, le miséricordieux Dieu et Père [6] ». Mais il n'y a là rien qui dépasse l'idée d'une paternité divine limitée à Israël, et ayant pour objet le peuple dans son ensemble : « Le Dieu céleste protège sûrement les Juifs, et combat pour eux en tout temps, comme un père pour ses fils [5] » Il en est ainsi un peu partout [7].

De plus, le nom de Père alterne avec d'autres expressions, qui, en vertu du parallélisme hébreu, sont de véritables synonymes. Il en est ainsi dans le *Schmoné Esré*, par exemple, où l'on voit alterner les noms de Père et de Roi.

Et ceci n'a rien qui doive étonner. L'habitude s'était répandue dans le langage de cour de saluer le nom de Père les personnages particulièrement considérés. C'est ainsi que, dans le premier livre des Maccabées, le nom de Père est donné par Démétrius à un haut fonctionnaire de Palestine [8].

1. *Sap.*, 2, 13.
2. *Sap.*, 14, 3.
3. *Jub.*, 1, 24 : *Hén.*, 62, 11 ; *Ps. Sal.*, 17, 30,
4. 3 *Macc.*, 2. 21.
5. 3 *Macc.*, 5, 7 ; cf. 6, 8 ; 6, 28.
6. 3 *Macc.*, 7, 6.
7. On peut citer une quantité de textes où la paternité divine est mise en rapport, soit avec Israël, soit avec le Messie (*Tob.*, 13, 4 ; *Sap.*, 11, 10 ; *Ap. Bar.*, 78, 4 ; *Hen.*, 62, 11 ; *Judith*, 9, 4. 13 ; *Esther*, 16 ; *Ps. Sal.*, 18, 4 ; *Ass. de Moïse*, 10, 3). La paternité de Dieu se réalisera dans les temps messianiques d'après les *Jubilés* (1, 24 et suiv.), et les *Psaumes de Salomon* (17, 27).
8. 1 *Macc.*, 11, 32.

Il y a dans le livre de Malachie un curieux passage, qui montre comment la transition du sens habituel de *père* au sens large a pu s'effectuer : « Un fils honore son père, et un serviteur son maître. Si je suis père, où est l'honneur qui m'est dû ? Si je suis maître, où est la crainte qu'on a de moi [1] ? »

Dieu est le père des Israëlites, comme il est leur Roi. Dans la suite, la paternité divine cessera d'être une simple métaphore, le nom de Père prenant un sens plus individuel. Mais cet usage du mot *Père* ne se rencontre dans le judaïsme que vers la fin du premier siècle de l'ère chrétienne. Cette constatation suffit à affaiblir singulièrement l'utilité des rapprochements qu'on peut être tenté de faire, à cet égard, entre le judaïsme et le christianisme, l'influence chrétienne étant ici manifeste.

Il y a quelque intérêt cependant à recueillir les propos de R. Siméon ben Yokhaï, mettant en parallèle le « père terrestre » d'un homme, et son « Père Céleste [2] » ; de R. Gamaliel II, disant : « Depuis que les enfants aimés ont irrité leur Père céleste, il a mis sur eux un roi impie [3] » ; du *Qaddisch* : « Que la prière et la supplication de tout Israël soit agréée devant son Père Céleste [4] » ; et il est plus intéressant encore d'entendre R. Eléazar ben Azaria (vers l'an 100), parler de ce que « son Père Céleste [5] » lui a défendu.

« Que vous êtes heureux, ô Israëlites ! disait R. Aqiba. Vous n'avez de comptes à rendre qu'à votre Père Céleste ; et c'est aussi lui qui vous absout [6] ». Voilà une parole qui pourrait être chrétienne ; aussi bien est-elle très postérieure aux origines du christianisme.

D'ailleurs, il y a bien peu d'épis à glaner, dans le champ du judaïsme tardif, pour cette moisson-là.

1. *Mal.*, 1, 6.
2. *Siphré* (éd. Friedmann), 84 b.
3. *Midrasch Abba Gorjon*, 1, 1 (cf. Bacher, *Agada der Tannaiten*, t. I, p. 96).
4. Voir Dalman, *Worte Jesu*, p. 153.
5. *Siphra*, 93 b (Bacher, *ouv. cit.*, t. I, p. 228).
6. *J. Yoma*, VIII, 8.

Sans doute, le Juif croyait à la paternité divine ; mais il prétendait en avoir le monopole, et elle ne supprimait pas la distance entre lui et son Dieu. Le terme qui lui venait naturellement aux lèvres, quand il parlait à Dieu, n'était pas le terme de *Père* : c'était le terme de *Roi*. Il faut songer à tout ce que ce titre évoquait, dans l'ancien Orient, de despotisme et de magnificence. Dieu, environné de ses anges, représentait le roi, environné de sa cour. Et Dieu devenait de plus en plus insondable et lointain : tel, un monarque oriental, invisible au fond de son palais.

Déjà les apocalypses de Daniel et d'Hénoch représentent un Dieu hiératique, figé sur son trône. Hénoch parle de « la grande Gloire qui est sur le trône [1] ». Suivant les Testaments, Dieu s'est retiré dans le septième ciel, qui est inaccessible [2].

Entre ce Dieu et le monde, les hypostases se multiplient. Et, comme on est écrasé par la terreur, on n'ose plus mentionner Yahveh par son nom, sauf dans le culte du Temple. On le désigne par ses attributs (le Nom ; le Très-Haut ; le Vivant ; l'Eternel ; le Tout-Puissant ; le Grand ; le Saint) ; ou par des abstractions (le Ciel ; le Lieu ; la Hauteur) ; ou par des hypostases (la Parole ; le Trône de Dieu ; le Visage de Dieu ; l'Esprit de Dieu ; la Gloire de Dieu ; la Voix du Ciel) [3].

Dieu ne visite plus la terre : il y est représenté par sa Gloire (*Schechina*), qui est le signe impersonnel de sa communion avec les hommes [4].

Plus tard, la distance entre Dieu et le monde a continué de s'exagérer. Suivant les rabbins, la demeure de Dieu, située dans le ciel suprême, est cachée par un rideau de nuages. Seul, le *Métatron*, en sa qualité de secrétaire, y pénètre [5]. Les anges eux-mêmes ne voient pas Dieu face à face. Chargés de l'exécution de ses ordres, ils le remplacent dans toutes les branches de son activité. Chaque cohorte

1. *Hén.*, 14. 20.
2. *Test. de Lévi, C.* 3 ; cf. 3 *Macc.*, 2, 15.
3. Weber, *Jüd. Theol.*, p. 148-149.
4. Weber, *Jüd. Theol.*, p. 185 et suiv.
5. *Hagiga*, 15 a.

d'anges se compose d'un million de membres : quant aux cohortes même, on ne peut les compter. Aussi tous les Israëlites ont-ils des anges attachés à leur personne, et chargés de veiller sur eux. Les anges régissent les phénomènes de la nature. C'est par leur intermédiaire que les prières des hommes sont portées jusqu'à Dieu. Mais encore faut-il avoir soin de prier en hébreu, car les anges ne comprennent pas l'araméen [1].

Dès l'époque de Jésus, on ne savait plus comment exprimer dignement la grandeur divine. On renchérissait donc sur le titre de Roi. On disait : *le Roi des Rois* ; ou encore : *le Seigneur des Seigneurs*.

Parfois, on se fondait sur sa grandeur pour affirmer sa bonté. « Telle est sa grandeur, disait le Siracide, telle est sa miséricorde [2]. » La Sapience s'exprime en termes analogues : « Tu es miséricordieux à l'égard de tous, parce que tu peux tout [3] ».

Mais ce ne sont que des notes isolées. En général, ce n'est pas la confiance qui domine dans l'âme juive : c'est la terreur. Car Dieu est essentiellement le Dieu qui punit ; il est rarement le Dieu qui récompense. L'histoire bien connue de Yôkhanan ben Zakkaï est, à cet égard, significative.

Quand le grand docteur fut sur son lit de mort, ses disciples lui rendirent visite. Ils le trouvèrent en larmes. Comment, lui dirent-ils, tu pleures, lumière d'Israël, colonne de droite, marteau puissant ! — Pourquoi ne devrais-je pas pleurer ? répondit Yôkhanan. Je pleurerais déjà, si l'on me conduisait devant un roi de chair et de sang, qui est aujourd'hui ici, et qui demain sera dans la tombe, qui ne peut pas être éternellement courroucé contre moi, qui ne peut pas lier et tuer éternellement. Et je ne pleurerais pas quand on me conduit devant le Roi des Rois, le Saint, l'Eternel, l'Immuable, qui peut être éternellement courroucé contre

1. *Schabb.*, 12 b.
2. *Sir.*, 2 18 ; cf. 17, 30.
3. *Sap.*, 11, 23.

moi, me lier ou me tuer pour l'éternité, que je ne puis ni calmer par des paroles, ni corrompre avec de l'argent[1] !

En affirmant la miséricorde divine les Juifs entassaient épithètes sur épithètes. Mais comme l'a très finement montré Bousset, cette façon de s'exprimer prouve à quel point ils en étaient peu sûrs.

La sombre apocalypse d'Esdras est particulièrement significative à cet égard.

« Seigneur, dit le Voyant, je sais que le Très-Haut s'appelle présentement le Miséricordieux, parce qu'il a pitié de ceux qui ne sont pas encore venus au monde ; le Bon, parce qu'il est bon pour ceux qui observent sa Loi ; le Patient, parce qu'il a de la patience envers les pécheurs, qui sont ses créatures ; le Bienfaisant, parce qu'il aime mieux donner qu'exiger ; le Riche en Grâces, parce qu'il est le dispensateur de tant de grâces pour les hommes du présent, du passé, et de l'avenir ; le Bienveillant, car, s'il n'avait ordonné dans sa bienveillance que les pécheurs seraient quittes de leurs péchés, la dix millième partie des hommes ne pourrait arriver à la vie ; et Celui qui pardonne, car, s'il ne pardonnait aux créatures de son Verbe et s'il n'effaçait la multitude de leurs transgressions, de cette foule innombrable il ne demeurerait qu'un très petit nombre. »

Voilà qui peut sembler consolant. Mais la signification véritable de ces paroles apparaît, quand on entend la réponse de l'ange :

« Le Très-Haut a créé ce monde pour beaucoup ; mais il a créé le monde à venir pour un petit nombre. Je veux te dire une parabole, Esdras. Si tu interroges la terre, elle te dira qu'elle produit beaucoup d'argile, dont on fait la poterie, mais très peu de poudre, dont on fait de l'or. Ainsi est ordonné ce monde. Beaucoup sont créés, mais peu sont sauvés[2]. »

Ce problème du petit nombre des sauvés hantait le

1. *Berakoth*, 28 b.
2. *Ap. Esdr.*, 7, 13 ; 8, 3.

judaïsme. La façon même dont il se pose indique à quel point les Juifs désespéraient du monde présent. Ils attendaient tout de l'avenir. Leur foi, suivant l'heureuse formule de Bousset [1], n'était plus que de l'espérance. Ils avaient donc perdu la confiance au Dieu de l'histoire. Dieu reculait dans le monde invisible, laissant le chaos envahir le *siècle présent*, livré à Satan.

Toute l'apocalyptique se fonde sur cette notion pessimiste de l'histoire. Il n'y a que le premier livre des Macchabées et les Psaumes de Salomon qui admettent encore l'intervention de Dieu dans l'histoire du monde actuel. Le premier livre des Macchabées est consacré à la glorification des héros dont les victoires furent une preuve manifeste de l'intervention de Dieu. Les Psaumes de Salomon ont encore certaines délivrances à célébrer. Ils célèbrent, par exemple, en termes lyriques, la mort de Pompée : « Il s'était dit : Je suis le Seigneur de la terre et de la mer. Il n'avait pas reconnu que Dieu est grand. Dieu est roi là-haut dans le ciel, et il juge les rois et les royaumes. Il m'élève à la gloire, et il mène les orgueilleux dans l'opprobre, à leur perte éternelle, parce qu'ils ne l'ont pas connu [2] ».

C'est encore la veine des Psaumes qui se continue. Mais bientôt, elle sera tarie. La domination d'Hérode achèvera de briser l'espérance terrestre d'Israël. La croyance au Dieu qui intervient s'évanouira. Au temps de Jésus, le *prince de ce siècle*, ce n'est plus Dieu, c'est Satan. « L'histoire est devenue pour le judaïsme un livre obscur dans lequel on ne peut plus lire [3]. » Dieu est *apparu* au commencement de l'histoire, il *apparaîtra* à la fin [4]. Ce sont ses deux *parousies* [5], entre lesquelles s'intercale une espèce de rêve tragique et lamentable. Après ce douloureux intermède, qui occupe toute la durée de l'histoire, « son règne apparaîtra sur toute sa création :

1. *Jésus*, p. 42.
2. *Ps. Sal.* 2, 29-31.
3. Bousset. *Judentum*, p. 300.
4. *Hén.*, 1, 4 ; cf. *Ass. de Moïse*, 12, 13.
5. Livre slavon d'*Hénoch*, 32.

alors, le diable aura sa fin [1] ». Voilà l'espérance des croyants.

Le Dieu transcendant, qui se révélera dans l'avenir ; qui est le Père d'Israël, mais qui l'est surtout des justes en Israël ; et cela, dans un sens peu différent de celui qu'on assigne au terme de *Seigneur*, ou de *Roi* : voilà ce qu'Israël a trouvé. Ce n'était guère consolant.

Il y avait des rabbins qui guérissaient les malades ; on croyait encore à l'inspiration des docteurs ; et il y avait, chez les Essèniens, quelques prophètes ; mais d'une manière générale, on ne croyait plus à l'intervention de Dieu [2].

VIII

Il est temps de mettre en regard de ces doctrines juives le message que Jésus est venu apporter.

Jésus a parlé quelquefois du « Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob [3] », ou du « Dieu d'Israël [4] ». Il a proclamé l'unité de Dieu, et sa grandeur infinie. Il l'a représenté comme un *roi* [5]. Jérusalem est la résidence terrestre de Dieu [6]. Le ciel est son trône. La terre est son marchepied.

Rien de tout cela n'est nouveau. Ce qui l'est, c'est la préférence marquée avec laquelle Jésus emploie le nom de Père.

A-t-il dit : le Père *Céleste* ? Cette expression, qui mêlait à la paternité divine une idée de transcendance, se rencontre parfois, comme nous l'avons vu, dans le langage du temps. Il est curieux que nous la trouvions une seule fois chez Marc,

1. *Ass. de Moïse*, 10, 1.

2. Cf. 1 *Macc.*, 4, 46 ; *Dan.*, 3, 38 (LXX) ; *Ap. Bar.*, 85, 1-3 ; Josèphe, *Contra Apionem*, 1, 41.

3. *Marc.* 12. 26 = *Matth.*, 22, 42 et *Luc*, 20. 37.

4. *Matth.*, 15, 31 ; *Marc*, 12, 29.

5. *Matth.*, 18, 23 ; 22, 2.

6. *Matth.*, 5, 35.

et jamais chez Luc[1], alors que Matthieu ne la met pas moins d'une vingtaine de fois dans la bouche de Jésus. On peut en conclure que Jésus l'a employée moins souvent que Matthieu ne le croit.

En donnant à Dieu le nom de Père Céleste, Jésus a emprunté au langage populaire l'expression qui répondait le mieux à son propre message. Mais il lui a donné un contenu tout nouveau.

Il n'a pas ignoré que Dieu était considéré par les Juifs comme étant exclusivement le Père des Israélites. L'épisode de la Cananéenne semble indiquer qu'il ait lui-même adopté ce point de vue. Mais il ne faut pas trop presser les termes des paraboles. En parlant des *chiens* et des *enfants*, Jésus n'a pas entendu distinguer entre les Israélites, enfants de Dieu, et les païens, qui vaudraient tout juste devant Dieu ce que valent les chiens par rapport aux enfants[2]. Il fait une simple comparaison — comparaison n'est pas raison.

Les « chiens » c'est une métaphore ; les « enfants », c'est donc aussi une métaphore. Il est absolument chimérique de se fonder sur ce passage pour prétendre que, dans l'esprit de Jésus, la paternité divine se limitait à Israël. Cette parole circonscrit le ministère de Jésus, et non l'amour de Dieu[3].

Des textes très positifs nous prouvent que Jésus, au contraire, affirmait la paternité universelle de Dieu[4].

Il disait à ses disciples : « Aimez vos ennemis, priez pour vos persécuteurs, afin que vous soyez fils de votre Père Céleste, car il fait lever son soleil sur les méchants et sur les

1. Ἐξ οὐρανοῦ (*Luc*, 11, 13), n'équivaut pas nécessairement à ἐν τοῖς οὐρανοῖς Dans le texte en question, on peut traduire : Le Père donnera *du ciel* le Saint-Esprit (Weiss, *Evg des Markus und Lukas*, p. 464). Luc, qui transforme l'expression « Royaume des cieux », partout où il la trouve, en « Royaume de Dieu », a pu, en disant simplement : le Père, vouloir éviter un usage spécifiquement juif (cf. Dalman, *Worte Jesu*, p. 155), ou un antropomorphisme (Loisy, *Ev. Syn.*, t. I p. 633).

2. Weiss cherche à atténuer la rudesse de la comparaison, en apprivoisant les chiens à demi sauvages de l'Orient, qu'il transforme pour la circonstance en chiens de salon, ce qui donne à l'âpre verve de Jülicher l'occasion de s'exercer (*Gleichnisreden*, t. II, p. 257).

3. J. Weiss, *Schriften des N. T.*, t. I, p. 127.

4. Voir Titius, *Die neutestamentliche Lehre von der Seligkeit*, Fribourg, 1895, p. 114.

bons, et il fait pleuvoir sur les justes et sur les injustes [1] ». Voilà, je pense, une définition fondamentale de la paternité divine. Le soleil et la pluie peuvent être également des bénédictions de Dieu. Ce n'est donc pas l'impartialité de Dieu que Jésus met en relief : c'est son amour [2].

Et l'amour divin n'est limité par aucune considération de race, de religion ou de moralité. Dieu aime tous les hommes sans distinction. Sa paternité cesse d'être une paternité d'exception, pour devenir le fondement sur lequel s'édifie la fraternité humaine. Il faut que l'homme soit parfait comme Dieu est parfait : et cette perfection est celle de l'amour [3].

Voilà un point de vue auquel le judaïsme ne s'était jamais haussé [4].

Jusqu'alors, la sainteté était purement négative : c'était la pureté lévitique, qui s'alliait nécessairement à un particularisme étroit. « Soyez saints, car je suis saint », disait le Dieu de l'ancienne alliance. La sainteté divine avait pour corollaire la sainteté humaine. Les disciples de Jésus diront : « Dieu est amour ». Pour se rapprocher du Dieu qui est amour, il faut aimer comme lui.

Assurément, la *crainte de Dieu* n'est pas abolie. Elle reste un motif puissant. » Ne craignez pas, dit Jésus, ceux qui peuvent tuer le corps, mais qui ne peuvent faire mourir

1. *Matth.*, 5, 44-45.

2. On a rapproché les paroles de Jésus de celles de Sénèque : « Si tu veux imiter les Dieux, dispense aussi aux ingrats des bienfaits ; car le soleil se lève aussi sur le méchant ». (*De Beneficiis*, IV, 26.) Mais, comme le fait remarquer Weinel, *Jesus im neunzehnten Jahrhundert*, p. 200), « il manque ici la volonté sainte, personnelle, supérieure au monde ». Que sont les Dieux de Sénèque ? Simplement des forces de la nature, dont le sage peut se tenir pour l'égal. Sénèque invite ses lecteurs à imiter l'indifférence de la nature ; Jésus les invite à s'inspirer de l'amour de Dieu. L'analogie est purement verbale. On en peut trouver d'autres chez Marc Aurèle, Epictète, etc... Qu'importe ? Il y aura toujours entre ces affirmations des stoïciens et l'Evangile l'abîme qui sépare un lien commun philosophique d'une expérience religieuse. « Auf die Neuheit des Gedankens kommt nichts an, wohl aber darauf,.... dass er *empfunden* und *erlebt* ist. » (J. Weiss, Schriften des *N. T.*, t, I, p. 260*)*.

3. Loisy, *Ev. syn.*, t. I, p. 589 et suiv.

4. C'est une dérision de comparer au sermon sur la montagne la supplication des Juifs disant aux Romains qui les oppriment : « Par Dieu, ne sommes-nous pas tous fils d'un même Père ?» (*Rosch haschana*, 29 : cf. Wünsche, *Neue Beiträge*, p. 85).

l'âme : craignez plutôt celui qui peut faire mourir l'âme et le corps dans la géhenne ![1] ». La crainte de Dieu se traduit essentiellement dans l'obéissance au Père céleste et dans l'horreur de lui déplaire. Un tel sentiment est inséparable, à l'origine, de toute expérience religieuse profonde[2]. Il est une forme de l'amour. A un certain degré d'intensité, il se confond avec l'amour.

Le Père Céleste est encore le Dieu transcendant ; mais, en vertu de sa puissance même, il est redevenu le Dieu immanent.

Ainsi, par delà le judaïsme des derniers temps, Jésus est revenu à la piété des Psaumes : il a retrouvé le Dieu de la nature, le Dieu vivant, qui intervient. Mais l'optimisme des Psalmistes était fait d'ignorance : ils ne connaissaient pas la réalité, dans ce qu'elle a de plus tragique ; et l'immanence de Dieu, ou tout au moins sa direction providentielle, prenait à leurs yeux un caractère anthropomorphique[3].

Rien de pareil dans l'Evangile. Le Dieu transcendant y est redevenu le Dieu immanent, mais sans rien abdiquer de sa grandeur, ni de sa spiritualité. Il rentre dans le monde au nom de sa puissance ; et plus encore, au nom de son amour.

Chez les stoïciens, la Providence se confondait avec la logique de l'histoire, et, en somme, avec la fatalité ; chez les Juifs, le gouvernement providentiel du monde affectait les formes du despotisme oriental. Dans l'Evangile de Jésus, la royauté divine a un caractère moral. Au règne du caprice ou de la fatalité se substitue le règne de l'amour. Au lieu d'inspirer une terreur sacrée, la proximité de Dieu crée dans les âmes une impression de confiance absolue. Jésus

1. *Matth.*, 10, 28 (cf. *Luc*, 12, 5).

2. Il faut songer aussi que la puissance paternelle, dans l'antiquité, était de nature à faire naître à la fois la crainte et l'amour. Bousset croit que Jésus lui-même a éprouvé cette crainte sacrée dont il parle en termes si émouvants. « *Es ist ein Klang aus seinem innersten Seelenleben.* » (*Jesus*, p. 54). Soit ; mais il faut bien préciser que Jésus n'a jamais eu peur de la géhenne : jamais, au respect qu'il éprouvait pour le Père, il ne s'est mêlé la moindre frayeur personnelle.

3. Voir par exemple le Ps. 104, qui célèbre en termes admirables l'action de Dieu dans la nature, mais où l'on ne sent point le frisson de l'infini.

retrouvait le Père en toutes choses : dans l'éclat des anémones qui fleurissaient les campagnes galiléennes ; dans le vol des oiseaux de l'air ; dans le cœur de l'homme. Il le trouvait partout, parce qu'il vivait de lui. Tout, dans sa vie, se rapportait au Père. Sa volonté se confondait avec la volonté du Père. Dès l'âge de douze ans, il lui avait paru tout naturel de rester dans la maison du Père. En expirant, il remit sa vie entre les mains du Père. Jamais cette communion d'âme ne fut interrompue. Véritablement, si jamais la parole de Paul : « En lui, nous avons la vie, le mouvement et l'être », a été pleinement réalisée, elle l'a été par Jésus.

Et cette divine confiance qu'il avait dans le cœur, il la communiquait à ses disciples, dont il voulait faire des *fils de Dieu* en un sens absolument intime et individuel. Les difficultés s'évanouissent devant le *fils de Dieu* ; il ne les voit même plus : « Ne soyez pas en souci, disait Jésus, de l'aliment que vous aurez pour soutenir votre vie, ni du vêtement que vous aurez pour couvrir votre corps. La vie n'est-elle pas plus que la nourriture ? le corps n'est-il pas plus que le vêtement ? Regardez les oiseaux du ciel : ils ne sèment pas ; ils ne moissonnent pas ; ils n'amassent pas dans les granges ; et votre Père Céleste les nourrit. N'êtes-vous pas fort au dessus d'eux ? Regardez bien comment poussent les lys de la campagne : ils ne travaillent pas ; ils ne filent pas : et pourtant, je vous le dis, Salomon lui-même, dans toute sa gloire, n'était pas vêtu comme l'un d'eux [1] ».

Une autre fois, il disait aux siens :

« Deux moineaux ne valent-ils pas un sou ? et il n'en tombe pas un seul à terre, sans votre Père ; quant à vous, les cheveux mêmes de votre tête sont tous comptés. Ainsi, ne craignez point : vous valez beaucoup plus que des moineaux [2]. »

1. *Matth.*, 6, 25-29.

2. *Matth.*, 10, 29-31 (*Luc*, 12, 6-7). Cf. Wellhausen, *Evg. Matth.*, p. 50. « Un oiseau ne meurt pas sans le ciel » (c'est-à-dire : sans Dieu), a dit le Talmud *Schebiith*, 38 b). Et ailleurs, nous lisons cette parole : Il n'y a pas d'oubli devant le trône de gloire (*Berak.*, 32 b). Mais l'omniscience est-elle de l'amour ?

Où étaient, désormais, les réalités cruelles qui abattaient le courage de l'Israélite pieux ? On eût dit qu'elles s'étaient pour jamais évanouies au contact du Dieu vivant, enfin retrouvé. En face de ce Dieu, l'inquiétude et le souci seraient les pires infidélités. L'ami endormi se lève à la prière de celui qui vient lui dire : « Mon ami, prête-moi trois pains [1] ». Le juge inique fait justice à la pauvre veuve. Et Dieu n'entendrait pas la voix de ses élus, qui crient à lui nuit et jour. « Je vous dis, s'écriait Jésus, qu'il leur fera bientôt justice ! [2] »

On a relevé parfois des contradictions dans ce sublime enseignement. On s'est demandé comment Jésus conciliait l'amour de Dieu avec l'existence de la souffrance et du péché [3].

Holtzmann remarque très justement que, des deux aspects de la Nature (la mère et la marâtre : μήτηρ δυσμήτηρ), Jésus n'a retenu que l'aspect lumineux. Seul, l'optimisme a pour lui une valeur religieuse [4].

L'optimisme est souvent superficiel. C'est l'état d'esprit des ignorants et des satisfaits. Comment se peut-il que Jésus, qui a incarné l'amour, et qui a eu un si vif sentiment de la souffrance humaine, ait été optimiste ?

On a expliqué cet étonnant contraste par ce fait incontestable, qu'il vivait « dans la poésie du Midi [4] », et sous le ciel toujours bleu de la Galilée.

Il est certain que la Galilée, en ce temps-là, était une terre d'une richesse incomparable, où les pauvres gens eux-mêmes connaissaient la douceur de vivre. On se rappelle la célèbre description de Josèphe :

« La contrée de Génésareth... est merveilleuse... de beauté. Le sol est si fécond, qu'il ne refuse aucune sorte de plante ; et les cultivateurs les plantent toutes. La température

1. *Luc*, 11, 5.
2. *Luc*, 18, 8.
3. *Neut. Theol.*, 2 éd., t. I, p. 166.
4. Wellhausen, *Isr. u. jüd. Gesch.*, p. 350.

favorise également cette diversité d'espèces. Le noyer, de tous les arbres celui qui s'accommode le mieux du froid, y pousse sans difficulté. Le palmier, qui a besoin de chaleur pour vivre, y croit aussi ; et pareillement le figuier et l'olivier, auxquels convient un air plus doux. On pourrait dire qu'il règne une émulation dans la nature, qui se fait violence pour réunir les contraires, et une heureuse lutte entre les saisons, dont chacune revendique le sol comme lui appartenant. Non seulement la terre nourrit une diversité de fruits qui dépasse le croyable ; mais encore, elle les conserve au-delà de toute attente. Elle produit les fruits royaux, — les raisins et les figues, — pendant dix mois sans interruption ; les autres fruits survivent toute l'année à côté d'eux [1]. »

Néanmoins, dans ce cadre splendide, il se déroulait des scènes de misère et de douleur qui ont ému le cœur de Jésus. Il y a reconnu l'intervention de Satan. Et pour autant que le monde qui l'environnait était le théâtre de la souffrance et de l'iniquité, il y a vu le royaume de Satan. L'ennemi de Dieu a semé de l'ivraie dans le champ divin : c'est pourquoi, sur la terre, le mal et le bien sont partout mêlés ; et il en sera ainsi jusqu'au jour de la moisson divine.

De là, en Jésus, un conflit intérieur, qui se résolvait par un acte de foi permanent dans la puissance et la sagesse du Dieu dont il était l'envoyé. Dès qu'il pensait à Dieu, il ne voyait plus que Dieu. Comme il avait conscience d'avoir vaincu Satan dans son âme, et de le vaincre encore tous les jours par ses guérisons, l'amour divin lui apparaissait si fort, si victorieux, si universel, que les problèmes qui se posent pour les âmes ordinaires n'existaient plus pour lui. Partout où il jetait les regards, il apercevait de nouveaux motifs d'adorer la sagesse divine. Il retrouvait la main aimante du Père aussi bien dans la chute des petits oiseaux tombés du nid que dans la radieuse croissance des lys.

1. *B. J.*, III, 10, 8.

Tous les contrastes ténébreux s'évanouissaient dans la lumière. Mais la lumière ne venait pas du dehors : elle venait du dedans. Si Jésus a affirmé la paternité divine avec une telle puissance et une telle sérénité, c'est que, portant Dieu dans son âme, il le retrouvait partout.

Le même phénomène spirituel s'est renouvelé, toutes proportions gardées, chez François d'Assise.

En un siècle où la croyance au diable assombrissait toutes les âmes, François d'Assise ne vit que Dieu dans la création. Le Cantique du Soleil est l'hymne le plus enthousiaste qui ait jamais été entonné à la gloire de l'amour divin. Dans l'élan de son adoration, François d'Assise allait jusqu'à bénir Dieu pour « notre sœur la Mort » :

Laudato si, mi signore, per sora nostra morte corporale...

Assurément, il n'y a que des individualités exceptionnelles qui soient capables d'adorer ainsi. Sous l'influence du Christ vivant, François d'Assise a pu faire de telles expériences religieuses ; mais ce n'est point la condition habituelle des âmes. Pour envisager le monde à ce point de vue, il fallait être le vainqueur de Satan. Les rayons qui venaient du sanctuaire intérieur se confondaient en Jésus avec les clartés que projetait déjà sur le monde l'avenir glorieux qui apparaissait tout proche à ses regards. Les ténébres se dissipaient ; la souffrance et la mort étaient transfigurées.

L'optimisme de Jésus a été soumis à la plus cruelle des épreuves. Jésus a vu ses désirs les plus légitimes se heurter à l'insondable volonté du Père. Il a tant souffert, que la présence divine s'est voilée un instant à ses yeux. Alors, il a poussé un cri que l'évangéliste Luc n'a pas osé reproduire, et dont l'accent de désespoir fait frissonner : « Mon Dieu ! mon Dieu ! pourquoi m'as-tu abandonné [1] ? » Mais il s'est ressaisi : son dernier cri a été un cri de confiance éperdue. A travers la mort la plus effroyable, il s'en est allé vers le Père ;

1. *Marc*, 15, 34. (*Matth.* 27, 46).

et ainsi, il a frayé un chemin aux désespérés de la vie vers l'éternelle lumière. L'optimisme de Jésus, c'est-à-dire sa confiance en Dieu dans la vie et dans la mort, n'a point été une théorie philosophique : il a été une conquête, incessamment renouvelée, de la foi sur les apparences.

Cette divine confiance de Jésus a trouvé dans la prière son expression parfaite : et c'est sous cette forme qu'il l'a inculquée aux siens.

On a parfois prétendu que Jésus n'avait pu prier l'oraison dominicale avec ses disciples.

Il faut reconnaître que, si Jésus a dit aux siens : « Votre Père », « ton Père », nous ne voyons pas qu'il ait jamais dit : « Notre Père ». Il a dit, au témoignage des Evangiles : « Mon Père ».

Le quatrième Evangile a réuni les deux termes dans cette parole du Ressuscité : « Je m'en vais vers mon Père, qui est aussi votre Père ; vers mon Dieu, qui est aussi votre Dieu [1] ». Ici apparaît l'intention évidente d'affirmer l'union mystique des croyants avec le Christ, qui les associe à l'intimité du Père. Mais il ressort clairement de ce texte qu'avant la Résurrection, il y avait un intervalle entre le Maître et les disciples. Et l'interprétation du quatrième Evangile confirme sur ce point les données des synoptiques.

En fait, il ne semble pas que Jésus ait jamais associé ses disciples à ses prières intimes. Il a rendu grâces devant eux, et pour eux ; ses heures de communion avec Dieu sont restées son secret. C'est par une faveur exceptionnelle qu'il a consenti à prendre avec lui les trois intimes dans les deux crises dominantes de sa vie. Et, sur le mont des Oliviers comme sur la montagne de la Transfiguration, il a prié seul : les disciples dormaient.

Cependant, nous ne pouvons affirmer que Jésus n'ait jamais prié avec ses disciples l'oraison dominicale. Encore moins avons-nous le droit de dire qu'il n'aurait pu la prier

[1] *Jean*, 20, 17.

avec eux [1]. Serait-il impossible qu'il ait dit : « Pardonne-nous nos offenses » ? Pour le prétendre, il faut méconnaître le lien de solidarité voulue et consciente qui unissait l' « Homme » à l'humanité. Il est certain, en tout cas, que Jésus a répété sur le mont des Oliviers un motif de l'oraison dominicale : « Que ta volonté soit faite ! [2] »

Mais il importe assez peu que l'oraison dominicale ait été la prière personnelle de Jésus, ou qu'elle n'ait été que la prière de ses disciples, si l'oraison dominicale est la prière définitive, et si elle exprime, en quelque sorte, la pure essence de la prière. Or, ce point est incontestable [3].

L'oraison dominicale, dans sa brièveté, suffit à tout. Elle traduit fidèlement le rapport qui doit exister entre l'âme humaine et le Dieu de Jésus, c'est-à-dire le rapport normal entre l'homme et Dieu. Comme l'a dit Harnack, elle étend à toute la vie humaine le sentiment de filialité divine qui est le centre de l'Evangile [4]. Elle suppose une notion de Dieu qui est la plus pure, la plus transcendante, et aussi la plus intime qui soit. Dans sa parfaite simplicité, c'est une prière très difficile [5], car elle exige, pour être priée, une entière concentration de l'âme, qui unit sa volonté à la volonté de Dieu et qui subordonne tous les biens qu'elle désire à l'accomplissement de cette volonté divine. Elle exige de ceux qui la prononcent un esprit de détachement absolu, de confiance en Dieu et de fraternité humaine.

L'expression : *Notre Père Céleste* réconcilie apparemment l'immanence et la transcendance divines ; mais, étant em-

1. En sens inverse. Fallot va jusqu'à appeler l'oraison dominicale la « prière habituelle de Jésus ». (Voir le *Livre de l'Action Bonne*, Paris. 1905, p. 52.)

2. *Marc*, 14, 36.

3. Tout mécanisme est exclu désormais de la prière : « N'usez pas de vaines redites comme les païens », disait Jésus à ses disciples. Les longues prières sont la caractéristique des religions païennes. Les païens se sont toujours imaginé qu'il fallait lasser les Dieux (*fatigare Deos*) à forces de prières. Et les Juifs avaient systématisé les vaines redites. R. Hanina (qui vivait, selon toute vraisemblance, au premier siècle) disait : Celui qui fait sa prière longue, ne reviendra pas à vide (Bousset, *Judentum*, p. 155). Il n'y a pas moyen d'être plus hostile à cette conception de la prière que ne l'a été Jésus.

4. *Wesen des Christ.*, p. 42.

5. Harnack dit avec profondeur : « *Alle anderen Gebete sind leichter* » (*Ibid.*). Voir également les très belles pages de Wernle sur l'oraison dominicale (*Anfänge*, p. 76).

pruntée au langage de l'époque, elle ne doit pas être serrée de trop près. Son contenu est déterminé par les demandes qui suivent. Elles impliquent l'intervention de Dieu dans tous les domaines.

Cette prière, qui ne demande que le nécessaire, mais qui le demande avec une foi absolue, élève l'homme au-dessus de toutes les contingences de la terre. Elle fait remonter jusqu'à Dieu toutes les délivrances. Elle lui attribue l'initiative souveraine jusque dans l'ordre des tentations. Dieu donne le pain du jour; il préserve du mal. Il est le Dieu vivant. Son règne n'est encore qu'une espérance : Satan n'est pas encore vaincu. Mais, dès le siècle présent, Dieu exauce. Et c'est la chose la plus simple du monde : « Si vous, qui êtes mauvais, savez donner de bonnes choses à vos enfants, combien plus votre Père Céleste donnera-t-il l'Esprit-Saint à ceux qui le lui demandent ». Cette parole de Jésus est le meilleur commentaire de l'oraison dominicale.

Le Dieu de Jésus n'est plus le Dieu des Juifs : c'est le Dieu de l'humanité[1]. La mission de Jésus consista d'abord à révéler aux hommes leur Dieu. Dans cette révélation déjà, il y avait assez de lumière et de joie pour qu'il pût dire : « Mon joug est aisé ».

Mais ce serait mutiler singulièrement la mission de Jésus, que d'arrêter là son développement et ses conséquences.

Jésus était venu « sauver ce qui était perdu ». Le *Révélateur* était aussi le *Sauveur*.

1. Après cela, il importe assez peu que certaines prières juives offrent des analogies avec l'oraison dominicale : que le *Qaddisch*, par exemple, contienne cette demande : « Qu'il étende son règne durant les jours de notre vie ! » ou que R. Eliézer ait enseigné à ses disciples une prière qui commence ainsi : « Que ta volonté soit faite dans le ciel ! » (*Ber.*, 29 b) ; que dans le *Schmoné Esré*, il soit dit : « Par donne-nous, notre Père ! », ou enfin, que, dans leur prière du matin, les Juifs aient dit : « Ne nous mène pas sous le pouvoir du péché, du crime et du vice, de la tentation et de la honte. » (*Ber.*, 60 b.).

Quant aux problèmes de critique que soulève la comparaison des deux textes de l'oraison dominicale, je n'ai pas cru devoir les aborder ici, où il n'est question que de l'enseignement de Jésus. En admettant que le texte, plus court, de Luc corresponde à la forme primitive de l'oraison dominicale — ce qui est possible —, ou même qu'il faille encore réduire ce texte pour retrouver la prière de Jésus, — ce qui paraît fort invraisemblable, — la *pensée* de l'oraison dominicale n'en serait pas sensiblement modifiée, — et c'est tout ce qui importe. Voir Klostermann, *Handb. z. N. T.*, t. II, p. 198 et suiv. ; Harnack, *Sprüche und Reden Jesu*, p. 48 et suiv.

CHAPITRE III

LE SAUVEUR

Ἦλθεν γὰρ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου...
σῶσαι τὸ ἀπολωλός.

I

L' « Homme » est venu sauver ce qui était perdu.

Mieux qu'aucune autre, cette parole résume l'ensemble du ministère de Jésus. Elle indique le point de vue où il faut se placer pour apercevoir l'harmonieuse unité de ses actes, de ses discours, de sa vie tout entière. *Sauver* ce qui était *perdu :* c'était proprement la mission terrestre de l' « Homme ». Il n'est rien de plus important que de bien définir ce que signifiait, dans le langage de Jésus, le verbe *sauver.* Nous aurons ensuite à préciser les conditions du salut, et à esquisser la forme sous laquelle, d'après Jésus, l'espérance du salut devait se réaliser.

Le mot σώζειν (sauver) correspond au verbe araméen *ahi*, où se trouve renfermée, comme dans son équivalent hébreu [1], l'idée de *vie* et de guérison [2]. Il a donc un sens très général,

1. *Ahi* correspond à la forme hiphil de *haïah*, vivre (au pihel et à l'hiphil : faire vivre, rappeler à la vie). Cf. Wellhausen, *Evg. Marci*, p. 23.
2. Voir par exemple *Hosée*, 6, 2.

et qui peut se rapporter, soit au domaine matériel, soit au domaine spirituel.

Tantôt, il signifie *préserver de la mort* : ainsi, quand les disciples, battus par la tempête [1], s'écrient : « Seigneur, sauve-nous : nous périssons », ou quand Pierre, ayant vainement essayé de marcher sur les eaux, appelle son Maître à son secours [2], ou encore, quand les prêtres insultent Jésus en croix, et crient : « Il en a sauvé d'autres : il ne peut se sauver lui-même [3] ! »

Tantôt, il signifie *guérir* (c'est, au fond, le même sens, puisque la maladie achemine vers la mort). Ainsi, quand Jésus dit à la femme qui a touché le bord de son vêtement : « Ta foi t'a sauvée [4] », c'est comme s'il lui disait : « Ta foi t'a guérie ». Et Matthieu accentue cette signification, lorsqu'il ajoute : « La femme fut *sauvée* à partir de cette heure-là [5] ».

Il en est de même dans l'épisode des dix lépreux [6]. Et il est impossible d'être plus explicite que ne l'est Marc, lorsqu'après avoir décrit les populations du pays de Génésareth apportant à Jésus leurs malades, et le priant de leur permettre de toucher la frange de son vêtement, il ajoute : « Et tous ceux qui le touchaient étaient sauvés [7] ».

Ailleurs, le verbe *sauver* se rapporte à la fois à la guérison d'une infirmité et à la préservation de la mort : ce qui nous montre à quel point il est inutile de soumettre des notions aussi simples à une analyse par trop minutieuse. Ainsi, quand Jésus demande aux Pharisiens s'il est permis, le jour du sabbat, « de sauver une vie, ou de la perdre [8] », les deux nuances que je viens d'indiquer se trouvent confondues sous un vocable unique. Dans l'épisode de Jaïrus, on

1. *Matth.*, 8, 25
2. *Matth.*, 14, 30.
3. *Marc*, 15. 30, 31 (*Matth.*, 27, 40, 42, 49 ; *Luc*, 23, 35, 37, 39), Il faut sans doute aussi comprendre dans la même catégorie *Matth.*, 24, 22 (*Marc*, 13, 20).
4. *Matth.*, 9, 22 (*Marc*, 3, 34 ; *Luc*, 8, 48) ; Cf. *Matth.*, 9, 21 (*Marc*, 3, 28).
5. *Matth.*, 9, 22.
6. *Luc*. 18, 42.
7. *Marc.*, 6, 56.
8. *Luc*, 6. 9 (*Marc*, 3, 4).

peut disputer sur le point de savoir si *sauver* signifie *guérir* ou *faire vivre*. Il a plutôt le sens de *guérir*, quand Jaïrus prie Jésus d'imposer les mains à sa fille « pour qu'elle soit sauvée, et qu'elle vive[1] ». Par contre, quand Jésus dit à Jaïrus : « Ne crains point : crois seulement, et elle sera sauvée[2] », *sauver* a bien le sens de : *rappeler à la vie*[3].

Le verbe *sauver* trouve également son emploi dans l'ordre spirituel.

Ici, toutefois, les textes sont plus clairsemés. Il n'y en a que sept. Deux se retrouvent, avec de légères variantes, chez les trois synoptiques[4] ; le troisième, chez Matthieu et chez Marc[5] ; les quatre autres sont la propriété exclusive de Luc[6].

L'un de ces textes se rapporte à la guérison morale. Il s'agit de la pécheresse, à laquelle Jésus dit : « Ta foi t'a sauvée ».

Si Jésus a employé la même expression pour caractériser la guérison de la femme atteinte d'une perte de sang et celle de la pécheresse repentante, c'est qu'il n'a point établi une distinction rigoureuse entre le domaine physique et le domaine spirituel. *Sauver*, pour lui, c'était guérir, soit le corps, soit l'âme. Il n'était point platonicien. Sans confondre l'âme et le corps, il apercevait les correspondances mystérieuses qui unissent le corps à l'âme, et le lien étroit qui rattache le péché à la souffrance physique.

Les autres textes sont sensiblement la même portée : *sauver* y signifie : être préservé de la condamnation à venir.

« Celui qui persévérera jusqu'à la fin, dit Jésus, sera sauvé[7] ». C'est une des paroles les plus sûres de la tradition

1. *Marc*, 5, 23.

2. *Luc*, 8, 50.

3. Mais, sans doute, il faut préférer le texte de Marc, qui dit simplement : « Ne crains point, crois seulement ! » (5, 36).

4. *Matth.*, 16, 25 (*Marc*, 8, 35; *Luc*, 9, 25); *Matth.*, 19, 25 (*Marc*, 10, 26 ; *Luc*, 9, 24).

5. *Matth.* 10, 22 et 24, 13 (*Marc*, 13, 13).

6. *Luc*, 7, 50; 8, 12; 13, 23; 19, 10.

7. *Marc*, 13, 13 (*Matth.*, 10, 22 ; 24, 13).

évangélique : elle se trouvait à la fois dans les *Logia* et dans *Marc*. Elle peut s'interpréter de deux manières.

On peut, comme le propose Wellhausen, la rapprocher de cette parole de l'Apocalypse : « Sois fidèle jusqu'à la mort, et je te donnerai la couronne de vie [1] ».

On peut aussi y voir cette idée, que ceux qui persévéreront jusqu'à la fin de l'économie présente, sans se laisser intimider par les persécutions auxquelles ils seront en butte, seront préservés du châtiment final qui viendra sur le monde. Cette seconde interprétation, tout en étant moins belle, est plus conforme au contexte [2].

De même, quand Jésus dit : « Celui qui voudra sauver sa vie la perdra ; et celui qui perdra sa vie pour l'amour de moi [et de l'Evangile] la retrouvera [3] », cette magnifique parole, qui met l'une en présence de l'autre la vie et la mort, et qui, de la mort, fait jaillir la vie, ne donne encore au verbe *sauver* que cette signification purement négative : préserver de la mort. Dans l'épisode de Zachée, par contre, il est assez difficile de préciser si *sauver* signifie plutôt guérir, ou pré-

1. *Evg. Marci*, p. 109 : cf. *Apoc.*, 2, 10.

2. Il faut se souvenir que, dans le langage de Jean (qui attribue tant d'importance au don positif de la vie), *être sauvé* s'entend en général, dans un sens purement négatif, et signifie seulement : être préservé de la ruine (*Jean*, 3, 17 ; 5, 34 ; probablement aussi 10, 9. De même, à l'actif, 12, 27).

3. *Marc*, 8, 35. L'antithèse se fonde sur le double sens du mot ψυχή (âme et vie). En langage moderne, nous serions obligés de dire : Celui qui voudra sauver sa vie, perdra son âme ; celui qui perdra sa vie pour l'amour de moi, sauvera son âme. Et sans doute, la parole de l'Evangile y perdrait quelque chose de sa beauté. Ce qui est plus grave, c'est qu'une traduction de ce genre ferait disparaître une nuance de la pensée. La distinction établie par le langage moderne entre l'âme et la vie, est trop tranchée pour correspondre exactement au double sens de ψυχή. L'anthropologie juive n'était pas dualiste. Elle distinguait généralement dans l'être humain trois principes : le corps, l'âme et l'esprit. Mais l'âme (*néphesch*) était, tantôt le souffle vital, tantôt la partie immortelle de l'être. En ce dernier sens elle se confondait avec l'esprit (*ruah*) : et les trois principes se ramenaient à deux. Il en est ainsi dans ce passage du livre des *Jubilés* (23, 31) : « Leurs ossements reposeront dans la terre, et leur esprit aura beaucoup de joie ». Les rabbins poussent le dualisme jusqu'à imaginer un réservoir des âmes, situé dans le septième ciel, et d'où elles sont tirées au fur et à mesure des nécessités (*Aboda sara*, 5 a). L'âme s'unit au corps après la naissance (Weber, *Jüd. Theol.*, p. 211). Le contraste entre l'âme et le corps n'était pas aussi accentué du temps de Jésus : il existait néanmoins (cf. *Matth.*, 10, 28) ; et ce fait a, comme nous le verrons, d'importances conséquences.

server de la condamnation future ; et il se peut bien qu'il ait à la fois l'un et l'autre sens [1].

Il y a donc entre le domaine spirituel et le domaine matériel un parallélisme assez rigoureux. *Sauver*, dans l'ordre de la matière comme dans l'ordre de l'esprit, c'est, soit : préserver de la mort, — soit : guérir, — soit enfin, l'une et l'autre chose à la fois.

Cependant, il ne faut pas méconnaître la nuance qui distingue le salut spirituel du salut matériel. La vie matérielle est une réalité présente ; la vie spirituelle est essentiellement une réalité de l'avenir.

Puis, les deux domaines ne sont pas rigoureusement séparés. Ils se mêlent constamment : on ne peut guère parler d'un salut purement spirituel.

Tant que nous restons confinés dans cette terminologie négative, nous sommes dans le vague. Il nous faut déterminer le côté positif de la notion du salut.

D'après l'épisode du riche, *être sauvé* a pour synonyme : *entrer dans le royaume de Dieu*, ou encore : *vivre* [2].

En face de l'attitude du riche qui refuse de donner ses biens aux pauvres, Jésus s'écrie : « Il est plus aisé à un chameau de passer par le trou d'une aiguille, qu'à un riche d'entrer dans le royaume de Dieu ». Sur quoi les disciples demandent : « Et qui donc peut être sauvé ? [3] » *Etre sauvé* et *entrer dans le royaume de Dieu* sont, par conséquent, des termes synonymes. Mais, de plus, le riche a commencé par demander à Jésus : « Que dois-je faire pour hériter *la vie*

1. Dans l'histoire de Zachée, et là seulement, le mot *salut* (σωτηρία) apparaît. Il n'est pas aisé de déterminer son exacte signification, étant donné son isolement dans la littérature évangélique. Cependant, on peut dire qu'il signifie plutôt délivrance que guérison ; et, par analogie avec *Actes*, 4, 12, on peut songer à la condamnation future, dont la maison de Zachée est préservée par la repentance de son chef (B. Weiss. *Erg. des Markus u. Lukas*, p. 585). Il est moins plausible de voir dans le salut qui est entré dans la maison de Zachée une anticipation de la délivrance qui doit luire un jour pour les élus de Dieu, et de rapprocher ce terme du « jour du salut » dont Paul célèbre la venue (2 *Cor.*, 6, 2).

2. Voir *Marc*, 10, 17. 27 (*Matth.*, 19, 16-27 ; *Luc*, 18, 18-27).

3. Suivant une conjecture très plausible de Wellhausen, *Luc*, 13, 23 (n'y a-t-il que peu de gens qui soient sauvés ?) aurait ici son lieu d'origine (*Er. Lucæ*, p. 74). En tout cas, *être sauvé* a, dans ce texte, exactement le même sens que dans l'histoire du riche.

éternelle ? » Royaume de Dieu, salut, vie éternelle : par ces trois expressions, l'Evangile désigne le bien suprême que les contemporains de Jésus attendaient, et que Jésus est venu leur apporter. Le Salut consiste essentiellement à entrer dans le royaume de Dieu.

Dès lors, on aperçoit la signification de la nuance que nous avons notée entre le salut matériel, ou, plus exactement, temporel, et le salut spirituel. Jésus pouvait guérir des âmes souffrantes ; mais la vie véritable ne devait être donnée que dans l'économie future, puisqu'elle se confondait avec le règne de Dieu, qui était le bien de l'avenir. Comme devait le dire l'apôtre Paul, les hommes n'étaient sauvés qu'en espérance. Ils ne faisaient pas encore partie du royaume de Dieu : ils étaient candidats au royaume de Dieu.

Nous reviendrons sur ce point, qui est de toute importance. Pour l'instant, il nous faut insister sur les conditions de l'entrée au royaume de Dieu, où consiste proprement, dans la pensée de Jésus, le salut.

II

Jésus a proclamé, à maintes reprises, les conditions du salut : la pénitence et la foi.

Jean-Baptiste avait prêché le baptême de repentance « pour la rémission des péchés ». Il avait dit à ses contemporains : « Faites pénitence[1], car le royaume des cieux est proche[2] ».

Lorsque Jésus commença son ministère, il reprit le motif

1. Le verbe μετανοεῖν doit se traduire : faire pénitence ; le substantif μετανοία : pénitence. Le verbe et le substantif correspondants en araméen sont *schub* et *theschubâ* ; et nous savons très exactement ce que les Juifs entendaient par *theschubâ*. Ce n'était ni une disposition momentanée de l'âme, comme le repentir, ni un état d'âme, comme la repentance : c'était (nous le verrons) un ensemble de sentiments et d'actes (d'actes surtout) qui correspondait à ce que nous appelons, au sens technique : la pénitence.

Toutefois, pour me conformer à l'usage courant, j'emploierai le mot de *repentance* toutes les fois que l'accent sera mis sur le côté *moral* de la pénitence.

2. *Matth.*, 3, 1-2.

de la prédication du Baptiste : « Le temps est accompli ; le royaume de Dieu est proche : faites pénitence ! [1] ».

Ainsi, le premier message de Jésus n'a point été uniquement un message de joie. Il annonçait la venue prochaine du Règne de Dieu ; et cette manifestation divine, que ses contemporains appelaient de leurs vœux, ne lui inspirait que de l'effroi, quand il songeait à l'état spirituel de son peuple.

Il est vrai que Jésus n'a jamais professé la doctrine du péché originel. Elle n'avait pas encore été élaborée par les sages de son temps. Les rabbins croyaient simplement à la dualité de l'être humain, en qui l'instinct mauvais était aux prises avec le bon instinct [2]. L'instinct mauvais était d'abord assoupi dans l'homme. Peu à peu, il se réveillait, et cherchait à prendre le dessus : indissolublement uni au corps, il menaçait d'asservir l'âme, et, pratiquement, l'âme succombait ; mais, en principe, elle aurait pu sauvegarder sa liberté et ne point commettre de péché.

Tel était, selon toute vraisemblance, le point de vue des contemporains de Jésus ; et nous ne voyons pas qu'il ait cru nécessaire de modifier cette psychologie, qui, dans ses grands traits, satisfait aujourd'hui encore les exigences de la conscience religieuse.

Assurément, il aurait pu créer la doctrine du péché originel. Les esprits étaient disposés à l'accepter. Le judaïsme-

1. *Marc*, 1, 15. Il est vrai que Blass propose d'effacer du texte de Marc le mot μετανοεῖτε (faites pénitence), sur l'autorité des versions syriaques (*Beiträge zur Förderung christlicher Theologie*, t. IV, p. 9 et suiv.). Mais, comme le fait très justement remarquer Hoffmann (*Marcus*, p. 47), l'absence de ce mot dans lesdites versions s'explique aisément. Ne fallait-il pas faire disparaître des analogies qui risquaient de compromettre l'originalité de la prédication de Jésus, en l'assimilant à celle du Baptiste ?

Par contre, je ferai toutes réserves sur la seconde partie du même verset : « Croyez à l'Evangile ». La foi, dans le langage des Evangiles, se rapporte toujours à une personne, jamais à une abstraction. Il n'en est pas de même chez Paul (1 *Cor.*, 9, 14 ; 2 *Cor.*, 9, 18 ; *Gal.*, 2, 7 ; *Rom.*, 11, 28 ; *Phil.*, 1, 5). Il semble donc qu'il y ait ici une trace d'influence paulinienne : ce qui n'a rien de très troublant, étant donné que nous n'avons point affaire à une parole de Jésus, mais à un résumé que l'auteur donne librement de sa prédication.

2. Voir Weber, *Jüd. Theol.*, p. 211 et suiv. Il faut reconnaître que la littérature juive avait déjà établi un certain rapport entre la faiblesse humaine et la faute d'Adam (*Sir.*, 25, 24 ; *Sap.*, 2, 2. 24 ; cf. *Ap. Esdr.*, 7, 11 et suiv.). Mais les rabbins ne songeaient pas pour cela à atténuer la responsabilité ou à supprimer la liberté humaine.

post-exilique, dans l'ensemble, inclinait de ce côté. L'âme israélite, angoissée par l'épreuve, avait pris conscience de son état misérable. Le Siracide parle sans ménagement des misères morales de l'humanité [1]. Dans l'apocalypse d'Esdras, le sentiment du péché prendra quelque chose de tragique [2]. Mais Jésus a refusé de croire à la corruption foncière de la nature humaine. Il a distingué entre de bons et de mauvais arbres. Il a dit : « L'homme bon tire de bonnes choses du bon trésor de son cœur [3] ». Il a cru à la possibilité d'observer les commandements. Il a parlé des *justes* et des injustes [4]. En toute circonstance, il a fait appel à la volonté humaine. Il n'a découragé personne. Au plus méprisé, il a fait entrevoir la possibilité du relèvement. Il a comparé l'âme humaine à la drachme perdue, tombée dans la poussière, mais précieuse encore, qu'une femme cherche jusqu'à ce qu'elle l'ait trouvée ; il l'a aussi comparée à la brebis égarée, que le berger va cherchant dans les pâturages du désert jusqu'à ce qu'il l'ait trouvée. Personne dans l'histoire n'a cru avec autant de ferveur à l'âme humaine. « Que servirait-il à un homme, a-t-il dit, de gagner le monde entier, s'il perdait son âme ? Que donnerait l'homme en équivalent de son âme ? [5] » L'âme humaine, si méprisée de son temps, possédait donc à ses yeux une valeur infinie ; et il ne songeait point à quelque âme d'élite, mais à l'âme dégradée, âme de péager, ou de pécheresse. C'est précisément à cette âme-là qu'il voulait donner conscience du divin qui était en elle : il entendait la révéler à elle-même, et ainsi la sauver [6].

Et lorsqu'il invitait ses disciples à perdre leur vie, —

1. Voir par exemple *Sir.*, 15, 12-14 ; 17, 31 ; 37, 3.

2. « D'une petite graine mauvaise, est sortie la grande moisson du mal. » (*Ap. Esdr.*, 4, 30.) « Car, en vérité, il n'y a personne qui n'ait péché, entre ceux qui sont nés de femme ; personne, entre les vivants, qui n'ait manqué. » (*Ap. Esdr.*, 8, 35.)

3. *Matth.*, 12, 35.

4. Il a parlé aussi des « malades » et des « bien portants » ; mais il faut compter avec les malades qui, se croyant bien portants, refusent le secours du médecin ; il est très possible que Jésus ait songé à eux dans cette petite parabole (*Matth.*, 5, 45 ; 13, 17 ; *Luc*, 17, 10 ; voir Jülicher, *Gleichnisreden*,, t. II, p. 175).

5. *Marc*, 8, 36-37.

6. Voir l'admirable page de Harnack, dans l'*Essence du Christianisme* (p. 43).

quand il leur disait de le suivre au supplice, — il comptait sur les ressources incomparables d'héroïsme que recèle toute âme d'homme.

Toute âme était réellement, pour lui, une « espérance de Dieu ».

Et Dieu était l'amour infini. Il attendait le pécheur, comme le père de la parabole attendait l'enfant prodigue. L'âme humaine était faite pour lui, c'est-à-dire, faite pour le bonheur vrai, pour la Vie.

Voilà l'un des deux aspects de la pensée de Jésus. Aux hommes, il a révélé le Père ; et en leur donnant conscience de leur filialité divine. il leur a fait apercevoir le prix véritable de leur âme.

Mais il faut aussi considérer la pensée de Jésus sous son autre aspect, si l'on veut en garder une impression exacte.

Jésus n'était pas le doux rêveur qu'on s'est plu quelquefois à décrire, avec une fadeur pseudo-sentimentale, l'indulgence supposée [1]. S'il était le messager de l'amour de Dieu, il était aussi — il était essentiellement — le prédicateur de la repentance. En cela, il continuait la tradition des anciens prophètes, et celle de Jean ; mais avec une énergie plus grande encore, avec des accents plus tragiques, ayant conscience d'adresser l'appel suprême de Dieu à un peuple qui marchait vers la ruine [2].

Il était venu appeler les pécheurs à la repentance [3]. Il

1. On se rappelle les expressions de Renan : « Il n'appréciait les états de l'âme qu'en proportion de l'amour qui s'y mêle. Des femmes, le cœur plein de larmes et disposées par leurs fautes aux sentiments d'humilité, étaient plus près de son royaume que les natures médiocres », etc... (*Vie de Jésus*, p. 187). De même, le portrait de Jésus dans l'étrange roman de Frenssen, *Hilligenlei*.

2. La prédication de Jésus était un *Evangile* ; mais *Evangile* ne signifie pas nécessairement « bonne nouvelle ». Le mot araméen correspondant, *bessôrthâ*, ne comporte pas toujours l'idée d'un message joyeux. Il peut aussi re rapporter, soit à un message pur et simple, soit à une promesse quelconque, soit même à un message de deuil (Dalman, *Worte Jesu*, p. 84-85). Ainsi, dans l'épisode de l'onction de Béthanie, *l'Evangile* auquel Jésus fait allusion est un message de deuil, étant le récit de la mort de Jésus (Hoffmann, *Marcusev.*, p. 551).

Tout compte fait, d'ailleurs, la tradition n'a point erré en voyant dans l'Evangile un message de joie. La Résurrection l'a rendu tel.

3. « Je ne suis pas venu, a-t-il dit, appeler les justes, mais les pécheurs. » (*Marc*, 2, 17.) Certains manuscrits ajoutent, après *appeler* : *à la repentance*. C'est une interprétation juste de la pensée de Jésus, Jülicher (*Gleichnisreden*, t. II, p. 175).

n'exceptait personne du salut qu'il offrait ; mais il *fallait* se repentir. Ce n'était pas une affaire de progrès moral : c'était une question de vie ou de mort.

Qu'on se souvienne ici de la parabole de l'Enfant prodigue. « Mon fils, dit le père, était mort : il est revenu à la vie ; il était perdu : il a été retrouvé [1]. »

L'enfant prodigue est revenu à la vie par la repentance.

Jésus n'a excepté personne du devoir de la repentance. Lui-même, il ne s'en est point excepté, puisqu'il a désiré recevoir des mains de Jean « le baptême de repentance ».

De la repentance, il a fait la condition du salut. Comme on lui parlait des Galiléens massacrés par Pilate, il s'est écrié : « Pensez-vous que ces Galiléens fussent de plus grands pécheurs que tous les autres Galiléens, parce qu'il leur est arrivé ce malheur ? Non, je vous le déclare ; mais, si vous ne faites pénitence, vous périrez tous pareillement. Ou pensez-vous que ces dix-huit sur lesquels la tour de Siloé est tombée, et qu'elle a tués, aient eu une plus lourde dette que tous les autres habitans de Jérusalem ? Non, vous-dis-je ; mais, si vous ne faites pénitence, vous périrez tous pareillement [2] ».

Jésus faisait allusion à la catastrophe nationale dont le fait-divers sanglant qu'on venait de lui rapporter n'était qu'un des signes avant-coureurs. Ainsi, la repentance lui apparaissait d'autant plus nécessaire, qu'elle était en rapport, non seulement avec la destinée des individus, mais avec la destinée de la nation.

Le Règne de Dieu était proche, disait-il. Beaucoup, parmi les Juifs, pouvaient se réjouir de ce message. Jésus ne s'en réjouissait pas, car il savait qu'au lieu d'apporter à Israël la félicité rêvée, le Règne de Dieu lui apporterait le châtiment.

Tout son ministère se concentrait dans l'appel à la repentance. Ses miracles eux-mêmes, pour autant qu'ils avaient un autre but que le soulagement de ceux qui en bénéficiaient

1. *Luc*, 15, 24.
2. *Luc*, 13, 2-5.

directement, auraient dû servir à faire naître la repentance dans l'âme populaire ; car ils attestaient la proximité des temps miraculeux dont avaient parlé les prophètes. « Malheur à toi, Korazin ! s'écriait-il. Malheur à toi, Bethsaïda ! car, si les miracles qui ont été faits chez vous avaient eu lieu à Tyr et à Sidon, depuis longtemps elles auraient fait pénitence avec le sac et la cendre [1] ! »

Mais le signe de Dieu par excellence, devant lequel s'effaçaient tous les autres miracles, c'était le « signe du prophète Jonas », c'est-à-dire l'apparition, au milieu d'une société coupable, d'un messager de Dieu, pareil aux prophètes des anciens jours, qui comme eux prêchait la repentance : « Au jour du jugement, les Ninivites se lèveront avec cette génération, et ils la condamneront, parce qu'ils firent pénitence à la prédication de Jonas : et voici, il y a ici plus que Jonas [2] ». L'appel à la repentance : voilà ce qui, par dessus tout, aurait dû attester l'intervention divine. En présence d'une adjuration aussi poignante, les Juifs auraient dû comprendre que le jugement de Dieu n'était pas loin : ils auraient dû, comme les Ninivites, faire pénitence.

Qu'était-ce donc que cette *pénitence* dont Jésus proclamait, en termes si pressants, la nécessité ?

Les Juifs la connaissaient déjà : ils l'avaient même organisée en une sorte de rite [3].

1. *Matth.*, 11, 21 (*Luc*, 10, 13).

2. *Luc*, 11, 32.

3. Le judaïsme contemporain envisageait la pénitence comme la condition *sine qua non* du salut à venir, pour les individus comme pour la nation. A la dernière heure, la seule chose qui puisse selon le livre d'Hénoch, sauver les pécheurs, c'est qu'ils fassent pénitence (*Hén.*, 50, 24). Selon la prière d'Azaria, Dieu secourra son peuple, par égard pour « le cœur brisé et l'esprit humble » (16-17).

Les rabbins ont toujours pensé que la pénitence hâtait la venue du règne de Dieu. « Si les Israélites font pénitence, disait R. Eliézer, ils seront sauvés ; s'ils ne font pas pénitence, le salut ne viendra pas. » (*Sanh.*, 97 b.) « Grande est la pénitence, disait R. Jonathan : elle hâte la venue du salut. » (*Yoma*, 86 a.)

Voir encore, sur le rôle essentiel de la pénitence, *Aboda sara*, 76 ; *Qidduschin*, 40 b. Selon certains rabbins, la pénitence efface tous les péchés ; mais en général, les rabbins sont d'avis qu'il y a lieu d'ajouter à la pénitence les *bonnes œuvres* « *Sanh.*, 97 b. », qui sont l'aumône et les œuvres de miséricorde (*guemiluth khasâdim* : voir Weber, *Jüd. Theol.*, p. 285 et suiv.).

Les rabbins vont jusqu'à attribuer à la pénitence, conjointement avec la Thora, le pouvoir de rétablir l'homme dans sa gloire primitive. La Theschubâ et la Thora ont d'ailleurs été créées toutes deux avant le monde (Weber, *ouv. cit.*, p. 198).

La pénitence juive consistait essentiellement en une série d'*actes*. Elle présupposait des sentiments de honte et de repentir. Mais ce qui effaçait le péché, c'était la confession publique, dont le corollaire obligé était le jeûne et la privation des jouissances terrestres. La sincérité du repentir était donc attestée par des démonstrations extérieures de tristesse; parfois aussi, il est vrai, par des actes de réparation.

Quelle que fût la prévoyance de la Synagogue, elle n'a jamais pu assurer aux consciences la certitude du pardon. La pénitence qu'elle avait instituée réconciliait bien l'homme avec Dieu, lorsqu'il s'agissait de péchés d'*omission* ; mais, pour les péchés de *commission*, il fallait attendre le jour de Réconciliation, qui devait effacer tous les péchés de l'année au moyen d'une confession collective et d'un jeûne collectif.

Cette réglementation des sentiments les plus sacrés de l'âme devait encourager le formalisme et l'hypocrisie ; elle renfermait cependant une idée juste. Jésus a maintenu le principe de la pénitence ; mais, conformément à sa méthode habituelle, il l'a transportée du domaine des actes dans celui des intentions.

Nous ne savons s'il a maintenu la nécessité de la confession. En tout cas, l'histoire de l'Enfant prodigue renferme une confession, qui est adressée, remarquons-le, à un homme. « Père, dit l'enfant, j'ai péché contre le ciel (c'est-à-dire : contre Dieu) et contre toi. » Et cette confession est le moment essentiel de l'histoire de l'Enfant prodigue.

Il va de soi qu'il y a des cas où cette confession peut rester entre Dieu et l'âme repentante.

Il est plus important de définir les sanctions de la repentance. Jésus n'a point écarté le jeûne ; il s'est borné à lui dénier toute valeur, et à proscrire les démonstrations extérieures d'ascétisme. « Quand tu jeûnes, a-t-il dit, oins ta tête et lave ton visage, afin qu'on ne voie pas que tu jeûnes[1]. » Il a donc repoussé tout signe apparent de contrition ; et, par là, il a donné à la pénitence un caractère absolument nouveau.

1. *Matth.*, 6, 17.

L'essentiel, désormais, c'est de revenir à Dieu, et de consacrer ce changement intérieur par des actes de renoncement véritable et de pardon : « Si vous ne pardonnez pas aux hommes (leurs offenses), votre Père céleste ne vous pardonnera pas non plus vos offenses[1] ». Le vrai repentir se manifeste par des actes : ce sont les fruits « qui conviennent à la repentance », dont parlait déjà Jean-Baptiste. C'est pourquoi le figuier stérile est le symbole de l'âme réprouvée.

L'Evangile contient un exemple frappant de pénitence : c'est l'histoire de Zachée, qui, lorsque Jésus lui annonce la décision qu'il a prise de loger sous son toit, lui dit : « Vois, Seigneur, je donne aux pauvres la moitié de mon avoir ; et, si j'ai commis des exactions, je les rembourse au quadruple[2] » Telles étaient les conséquences du véritable repentir, telle était la pénitence que Jésus voulait provoquer : la réparation venait compléter le repentir.

Ici encore, la parabole de l'Enfant prodigue nous apporte toute la clarté désirable. Le fils revient avec l'intention de dire à son père : « Traite-moi comme un de tes journaliers[3] ». Voilà la réparation. Qu'elle soit ou non effectuée, l'essentiel est que l'âme l'ait par avance acceptée, et qu'elle s'y soumette résolument, s'il le faut.

Jésus allait au-devant du repentir. Tout, en lui, devait éveiller ce sentiment : sa sainteté, ses œuvres de miséricorde, son amour surtout, qui le conduisait vers ceux que les hommes religieux de son temps méprisaient. A force d'affection, il éveillait dans le cœur de Lévi ou de Zachée les puissances divines qui y étaient assoupies : il y faisait naître le regret du passé, et le désir du pardon. Nombreux étaient ceux qui, après l'avoir entendu répétaient : « O Dieu, aie pitié de moi, qui suis un pécheur ![4] »

Ainsi, en proclamant le pardon, il suscitait l'attitude inté-

1. *Matth.*, 6, 15.
2. *Luc*, 19, 8.
3. *Luc*, 15, 19.
4. *Luc*, 18, 14.

rieure qui implore et qui l'obtient. Il ne se bornait pas à provoquer la repentance : il donnait à ses disciples la force de rompre irrévocablement avec le passé. Il pardonnait les péchés ; et, en les pardonnant, il les effaçait. Il lui arrivait d'absoudre avant de guérir : ainsi, dans le cas du paralytique. Si, à ce moment, il s'était borné à guérir, le malade serait retombé dans ses errements passés. Et la guérison de son âme importait plus à Jésus que la guérison de son corps.

Jésus accordait le pardon sans conditions ni réserves ; c'était une absolution, une vraie, qui anéantissait le passé, et qui ouvrait l'accès du salut. L'effet instantané et définitif de la parole de pardon prononcée par lui nous est attesté dans le cas de la pécheresse, de Zachée, du brigand sur la croix. Il n'apercevait même pas la possibilité d'une rechute, tant sa parole avait de puissance.

Son pardon opérait à la façon d'un remède souverain, qui guérissait l'âme repentante.

La pénitence devait à la foi qui y était enveloppée une part de sa merveilleuse efficacité. Dans l'histoire de la pécheresse, la foi apparaît même comme la cause propre du salut : « Ta foi t'a sauvée [1] », dit Jésus à la femme prosternée à ses pieds.

De quelle nature pouvait bien être la foi de la pécheresse ? et, d'une façon générale, qu'était-ce que la foi, dans la pensée de Jésus ?

Ce n'était pas une *croyance*. La foi, dans l'Evangile, ne signifie jamais la croyance en Dieu. Jésus a dépassé ce stade : à vrai dire, jamais l'existence du Père n'a été sujette, dans son esprit, à la moindre incertitude. Il lui semblait tout

1. *Luc*, 7, 50. Bernhard Weiss voit dans cette parole une réminiscence de *Marc*, 5, 34, insérée ici par le paulinien Luc dans l'intention de bien mettre en relief que la foi était la cause première de la délivrance morale dont la pécheresse avait été l'objet (*Evg. des Markus u. Lukas*, p. 397). Je ne saurais me résoudre à pratiquer, dans cet admirable récit, une pareille amputation. Avec des raisonnements comme celui de Weiss, on pourrait éliminer n'importe quelle parole de Jésus. Et de ce que Jésus a dit à une malade : « Ta foi t'a sauvée », il est abusif de conclure qu'il n'ait pu donner la même assurance à une pécheresse.

naturel, à douze ans, d'être dans la maison de son Père [1]. Il n'a pas connu le doute. Il a pu hésiter sur le parti qu'il avait à prendre : il n'a jamais douté de Dieu.

Qu'était-ce donc que la foi ? Essentiellement, la *confiance*. Soit comme médecin des corps, soit comme médecin des âmes, Jésus exigeait une confiance absolue. Là où il la trouvait, il guérissait.

Il est remarquable que la foi, dans les Evangiles, se rapporte en général au pouvoir que Jésus avait de guérir matériellement.

Un lépreux vient se jeter aux genoux de Jésus et lui dit : « Si tu le veux, tu peux me purifier ! [2] » Un lépreux : quel acte de foi ! Jésus, ému de conpassion, étend la main, et le touche, en lui disant : « Je le veux : sois pur ! » Et le lépreux est guéri [3]. Le même exaucement va se répéter, au long de l'histoire évangélique, dans toutes les circonstances où Jésus sera en présence de la même foi.

Jésus a souvent guéri en tenant compte, non de la foi du malade, mais de la foi des amis ou parents qui lui demandaient la guérison : ainsi, dans l'épisode du centenier de Capernaüm [4], ou dans celui de la fille de Jaïrus [5].

Mais, pour qu'il pût guérir, il fallait que sa puissance trouvât un point d'attache dans la foi. Ainsi, à Nazareth, « il ne put faire aucun miracle [6] », à cause de l'incrédulité des gens du pays.

L'incrédulité des Nazaréens consistait en ce qu'ils doutaient de la puissance de Jésus et de sa mission divine. Ils ne voyaient en lui que « le charpentier, le fils de Marie, le frère de Jacques, de Joses, de Jude et de Simon [7] ». Ils se réjouissaient de mettre à l'épreuve son prétendu pouvoir miracu-

1. *Luc*, 2, 49.
2. *Matth.*, 1, 40.
3. *Marc*, 1, 40-41.
4. *Luc*, 7, 1-10 (*Matth.*, 8, 5-13).
5. *Marc*, 5, 22-44 (*Matth.*, 9, 18-26 ; *Luc*, 8, 41-56). Cf. *Marc*, 2, 5.
6. *Marc* 6, 5.
7. *Marc*, 6, 3.

leux. Ils étaient réfractaires à son ascendant moral. Ils n'acceptaient pas son autorité, en raison de ses origines Ils n'avaient pas confiance en lui.

En regard du scepticisme des Nazaréens, il faut mettre la foi du centenier de Capernaüm. Cette foi était telle, que Jésus déclarait n'en avoir jamais rencontré de semblable, pas même en Israël. Strictement, elle se rapportait, semble-t-il, au pouvoir que Jésus avait de guérir. En réalité, elle se fondait sur la conviction que Jésus possédait une puissance souveraine, qu'il faisait tout ce qu'il voulait. Tel est bien le sens de cette parole : « Moi, qui suis sous l'autorité d'autrui, j'ai sous moi des soldats. Je dis à l'un : Va ! et il va ; à l'autre : Viens ! et il vient ; à mon serviteur : Fais ceci ! et il le fait[1] ».

On voit que la foi n'a point de limites. Elle est la confiance sans bornes en un être dont la puissance et l'amour révèlent Dieu. Et s'il est surtout question, dans les Evangiles, de la foi des malades, parce qu'il y est surtout question des guérisons de Jésus, cette limitation ne tient point à l'essence de la foi. En fait, Jésus a dit de ses disciples : « Ces petits, qui croient en moi[2] ». Ici, il s'agit bien d'une foi proprement religieuse, d'une confiance qui ne comporte, par définition, aucune limite, et qui est devenue une habitude de l'âme.

La nature de la foi se détermine avec plus de précision, lorsqu'il s'agit des disciples intimes. Quand Jésus dit à Pierre : « J'ai prié pour toi, afin que ta foi ne défaille point[3] », il fait allusion à la confiance que Pierre a en lui comme au Libérateur d'Israël, et qui va se trouver ébranlée par l'effroyable crise du procès et de la crucifixion.

Enfin, quand Jésus dit à la pécheresse : « Ta foi t'a sauvée », la foi dont il parle, c'est la confiance joyeuse et reconnaissante avec laquelle cette femme a saisi le pardon qui lui

1. *Matth.*, 8, 9.

2. *Matth.*, 18, 6. Marc dit simplement, dans le texte parallèle (9, 42) : « Ces petits qui croient ». Le sens est le même ; mais il semble que le texte primitif soit celui de Matthieu, et que Marc ait déjà pris l'expression « les croyants » dans son sens stéréotypé.

3. *Luc*, 22, 23.

était offert. Elle n'a pas douté du pouvoir de Jésus ; elle a cru qu'il avait véritablement le droit de pardonner, et la puissance de guérir ; elle s'est humiliée, elle a fait pénitence ; et la voici, brisée de douleur, mais déjà sûre de son pardon, aux pieds de Jésus. Sa foi l'a sauvée. Elle a cru à la guérison : c'est pourquoi elle a été guérie. On peut appliquer ici le terme de *salut par la Foi*, à condition de le vider au préalable de tout contenu doctrinal. La foi apparaît alors comme un acte de confiance, un élan du cœur, dont l'objet est la puissance d'amour et de pardon incarnée en Jésus. Certes, la pensée n'en est point absente : comme tout acte de confiance, l'acte de foi contient un élément représentatif ; il est, en un certain sens, fondé en raison ; il a à sa base une croyance ; néanmoins, la foi ne saurait être réduite à la croyance. Suivant l'expression de Ménégoz, elle est « un acte du moi tout entier, par lequel l'homme s'arrache au péché et se donne à Dieu [1] ».

L'objet de la foi peut être Jésus, considéré comme médecin et comme libérateur du péché. Mais la foi se rapporte également, comme il est naturel, au Père Céleste [2]. Il y a dans cet ordre d'idées une parole de Jésus, dont Wellhausen lui-même ne songe point à mettre en doute l'authenticité, et qui exprime avec une incomparable énergie la puissance de la foi :

« Ayez foi en Dieu. En vérité, je vous le dis, quiconque dira à cette montagne : Soulève-toi, et jette-toi dans la mer, et ne doutera pas dans son cœur, mais croira que ce qu'il aura dit doit se faire, il le verra s'accomplir. C'est pourquoi je vous dis : Tout ce que vous demanderez en priant, croyez que c'est chose obtenue, et vous l'aurez [3] ».

Croire que ce qu'on a demandé arrivera : telle est la foi,

1. *Publications diverses sur le Fidéisme*, t. I, p. 17. Cf. t. I, p. 274 ; t. II, p. 200 ; t. III, p. 241, etc.

2. Ainsi, quand Jésus demande à ses disciples, après la tempête : « N'avez-vous pas encore de foi ? » (*Marc*, 4, 40), la foi, incontestablement, a Dieu pour objet. Les disciples auraient dû savoir que des enfants de Dieu n'ont rien à craindre des puissances de la nature, qui sont, comme eux, entre les mains du Père Céleste.

3. *Marc*, 11, 22-24 ; cf. *Matth.*, 17, 20 ; *Luc*, 17, 6.

réduite à sa plus simple expression. Il n'est aucun des textes que j'ai cités qui ne se puisse ramener, par une voie plus ou moins directe, à cette signification générale. Ceux qui croient en Jésus, croient qu'il a le pouvoir de les délivrer du mal. Ceux qui croient en Dieu, croient que, si les hommes, qui sont mauvais, savent donner de bonnes choses à leurs enfants, à plus forte raison le Père Céleste exaucera-t-il ceux qui le prient. Il est évident, au surplus, que Jésus songe à des prières conçues dans le sens de la volonté divine : sans quoi, il ferait appel à la foi *en l'homme*, et non à la foi *en Dieu*.

Ainsi, la foi est, de toute manière, *confiance* : confiance au pouvoir de Dieu, et à son amour, qui décide l'homme à se consacrer sans réserve, et à ne plus vivre pour lui-même, mais pour Dieu.

Nous sommes maintenant en état de définir les relations très complexes de la foi et de la repentance.

Il ne suffit pas de dire que la repentance est tournée vers le passé tandis que la foi regarde l'avenir ; car la repentance suppose déjà, chez le pécheur, la résolution virile de changer de vie. Il est inexact de prétendre que la repentance et la foi soient inséparables. Il y a certains textes évangéliques d'où l'on peut conclure que la foi subsiste pendant la faute même, et avant qu'il y ait repentance. Ainsi, le mot de Jésus à Pierre : « J'ai prié pour toi, afin que ta foi ne défaille point. Et quand tu seras converti, affermis tes frères ». Pierre a donc pu garder la foi, à l'heure même du reniement [1].

Ailleurs encore, l'Evangile parle de la foi, sans qu'il soit le moins du monde question de la repentance. La foi n'est pas nécessairement liée à la repentance : elle est, en soi, une réalité d'ordre différent. Elle comporte des déterminations variables, tandis que la repentance est quelque chose d'absolument défini.

1. Pour s'en rendre compte, il n'y a qu'à citer le verset en son entier : « J'ai prié pour toi, afin que ta foi ne défaille point. Et toi, quand tu seras converti, affermis tes frères » (*Luc*, 22, 32).

Mais la *foi qui sauve* renferme toujours un élément de repentance. D'après notre analyse, elle est proprement la confiance en la parole de Jésus qui offre à l'âme le pardon : un tel sentiment, s'il est sincère, ne se conçoit pas sans la repentance.

Il n'est donc pas très exact de dire que l'Evangile annonce le salut *par la foi*[1]. C'est le salut *par la repentance* qu'il faut dire, si l'on veut être tout à fait dans le vrai.

Selon toute vraisemblance, Jésus n'a pas dit : Croyez ! Il a dit : Faites pénitence !

En langage moderne, la pénitence dont parlait Jésus s'appelle la conversion.

En invitant ses contemporains à la pénitence, Jésus voulait les préparer à la venue du règne de Dieu :

« Entrez par la porte étroite, leur disait-il : car large est la porte, spacieux est le chemin qui mène à la perdition, et il y en a beaucoup qui passent par là ; étroite est la porte, resserré le chemin qui mène à la vie, et il y en a peu qui les trouvent[2]. »

Cependant, il fallait se hâter : il fallait « s'efforcer » d'entrer par la porte étroite, en sacrifiant tout ce qui empêchait de la franchir. Sur ce point, Jésus ne souffrait aucune excuse. La pénitence à laquelle il conviait ses auditeurs consistait à renoncer à ce qu'ils avaient aimé, et qui les empêchait de donner leur cœur à Dieu.

De là les rudes exhortations qu'il a fait tant de fois retentir

1. Il n'en était pas de même dans le judaïsme, où la foi était l'essentiel. Elle y était entendue comme la confiance aux promesses de Dieu (*Hén.*, 58, 5 ; *Ap. Bar.*, 42, 2). Elle était mise sur la même ligne que les œuvres, étant elle-même un acte méritoire. Elle figurait en tête du catalogue des vertus (*Hén.*, 61, 11). Le livre d'Hénoch lui attribuait déjà une importance capitale ; à plus forte raison, les livres d'Esdras et de Baruch. La définition de l'épître aux Hébreux (11, 1), nous donne une idée de ce qu'était cette foi juive, qu'aucun lien organique ne rattachait à la repentance. Si le principal mérite du Juif pieux était de croire à l'accomplissement des promesses divines, on peut concevoir tout ce que cette conception religieuse renfermait d'intellectualisme, et combien elle différait de l'Evangile.

2. *Matth.*, 7, 13-14. Le texte parallèle de Luc a une couleur eschatologique plus marquée : « Efforcez-vous d'entrer par la porte étroite : car beaucoup, je vous le dis, chercheront à y entrer, et ne le pourront » (13, 24). Je ne vois pas pourquoi il n'y aurait pas ici deux Logia différents de Jésus, accentuant tous deux, quoiqu'avec une inégale énergie, la nécessité de la pénitence en vue du salut à venir.

aux oreilles des sectateurs de Mammon. La « porte étroite » évoque naturellement la terrible parole : « Il est plus aisé à un chameau de passer par le trou d'une aiguille, qu'à un riche d'entrer dans le royaume de Dieu[1] ». Jésus avait appris à reconnaître dans l'avarice le suprême obstacle qui empêchait les hommes d'arriver au salut. Pour un adorateur de Mammon, la pénitence aurait consisté à sacrifier les trésors de la terre : car « là où est votre trésor, disait Jésus, là aussi est votre cœur ». Mais en face d'un pareil sacrifice, les bonnes dispositions des auditeurs de Jésus s'évanouissaient sans retour.

C'est pourquoi Jésus a maudit la richesse, et exalté la pauvreté. Les pauvres venaient à lui en foule : « l'Evangile » leur était annoncé, et ils le recevaient avec joie. La pénitence à laquelle Jésus les conviait n'avait rien qui les effrayât: ils s'y soumettaient joyeusement, et ils rentraient dans la maison paternelle, heureux de connaître l'amour du Père Céleste, confiants en l'avenir, désormais prochain, qui devait réaliser dans leur plénitude toutes leurs espérances. Et Jésus, les voyant se presser autour de lui, s'écriait : « Vous êtes heureux, vous, pauvres: le Royaume des cieux est à vous[2] ! »

II

Qu'était-ce donc que le *Royaume de Dieu* ? D'où venait cette expression ? Quelles étaient les espérances qui, au temps de Jésus, s'étaient concentrées en elle ?

Le terme de Règne de Dieu (*malkuth Yahveh*) se rencontre fréquemment dans les prophéties postérieures à l'exil, et dans les Psaumes.

Parfois, il est employé dans un sens concret, et s'applique

1. *Marc*, 10, 25.
2. *Luc*, 6, 20.

au triomphe de Yahveh, à son règne visible sur la terre. Ainsi dans le texte de la vision d'Abdias :

Des libérateurs montent sur la montagne de Sion...
Et à Yahveh appartient le règne [1] :

D'après cette prophétie, Yahveh reside effectivement sur la montagne de Sion : c'est de là qu'il règne. La même note se retrouve dans certaines prophéties de Michée :

De Sion sortira la Loi ;
De Jérusalem, la parole de Yahveh...
Yahveh régnera sur eux, à la montagne de Sion,
Dès lors, et pour toujours [2] :

Cette espérance du règne de Yahveh atteint toute son ampleur dans la petite apocalypse qui se trouve intercalée dans le livre d'Esaïe [3], et qui ne doit pas être antérieure au second siècle. Yahveh châtie dans le ciel l'armée des puissances supra-terrestres ; il châtie les rois de la terre ; il règne sur la montagne de Sion, entouré des *anciens* du peuple juif, comme autrefois sur le Sinaï. Sa gloire éteint la clarté du soleil et la lueur de la lune.

Ailleurs, l'espérance juive prend un caractère plus spiritualiste. Les Psaumes accentuent à mainte reprise la souveraineté universelle de Yahveh, ou plutôt, suivant l'expression de Duhm, « la prétention idéale de Yahveh à la souveraineté du monde [4] » :

Ton règne est un règne de tous les siècles,
Ta domination subsiste dans tous les âges [5]...
A Yahveh appartient le règne :
Il domine sur les peuples [6]...

1. V. 21. Ce texte ne semble pas antérieur au troisième siècle (voir Marti, *Dodekapropheton, K. H-C. Z. A, T.*, 20e livraison, p. 230).

2. *Michée*, 4, 2. 7.

3. *Esaïe*, 24-27.

4. Duhm, *Die Psalmen* (*K. H-C. Z. A-T.*, XIV, p. 73). Voir sur ce sujet les curieux développements de Gressmann (*Der Ursprung der israelitisch-jüdischen Eschatologie*, p. 294 et suiv.).

5. *Ps.* 145, 13 ; cf. *ibid.*, v. 11. Il est à noter que ce verset est la reproduction d'un texte de Daniel (3, 33 ; cf. 4, 31).

6. *Ps.* 22, 29.

Yahveh est roi ; il est vêtu de majesté,
Yahveh est vêtu de force ; il est ceint de sa magnificence.
La terre est ferme ; elle ne chancelle pas.
Ton trône est ferme de tout temps :
Tu es d'éternité en éternité...
Yahveh est grand au-dessus des déchaînements de la mer.
Yahveh est grand dans les lieux très hauts [1].

Toutefois, ces puissantes affirmations religieuses, malgré leur spiritualité, rattachent toujours le règne universel de Yahveh à Jérusalem et au temple :

« Familles des peuples, dit le Psaume 96, rendez à Yahveh gloire et honneur !... Apportez des offrandes ; entrez dans ses parvis !... Tremblez devant lui, vous tous, habitants de la terre ! Dites parmi les nations : Yahveh règne ! Aussi le monde est ferme, il ne chancelle pas ; Yahveh juge les peuples avec droiture [2]. » Mais à ce règne actuel de Yahveh s'ajoute, semble-t il, l'attente d'une manifestation plus décisive de la souveraineté divine : « Que tous les arbres des forêts poussent des cris de joie devant Yahveh ! car il vient, pour juger la terre avec justice, et les peuples avec fidélité [3] ».

En résumé, au point de vue du judaïsme post-exilique, *malkuth Yahveh* signifie : monothéisme pur, et théocratie. Mais les Juifs ne renonçaient pas à l'idée d'une théophanie à venir, qui devait être accompagnée d'un jugement universel. Cette espérance du règne de Dieu est formulée aussi nettement que possible dans la seconde partie du livre de Zacharie :

Et Yahveh sera roi sur le monde entier.
En ce jour, Yahveh sera unique, et son nom sera unique [4].

Le nom de Yahveh, c'est ici l'adoration et le culte de Yahveh [5].

1. *Ps.* 93, 1, 2. 4.
2. *Ps.* 96, 7-10.
3. *Ps.* 96, 13.
4. *Zach.*, 14, 9.
5. Wellhausen, *Die kleinen Propheten*, p. 195.

Peu à peu, sous l'influence des persécutions d'Antiochus Epiphane, cette foi si pure et si spirituelle, en somme, dans son essence (malgré l'élément théocratique dont elle était imprégnée), a subi de graves altérations. Chez Daniel, le règne des saints s'est en partie substitué au règne de Dieu. Sans doute, le livre de Daniel met dans la bouche de Nébucadressar cette exclamation : « Son règne est un règne éternel, et sa souveraineté subsiste jusque dans les générations les plus lointaines [1] ». Mais en fait, le règne de Dieu est représenté sur la terre par le règne des saints : « Dans le temps de ces rois, le Dieu des cieux suscitera un royaume qui ne sera jamais détruit, et la royauté (*malkuthâ*) ne passera jamais à un autre peuple; il brisera et anéantira tous ces royaumes-là, et lui-même subsistera éternellement [2] ». La royauté dont il s'agit est d'institution divine. Il n'en est pas moins vrai que l'idée d'un royaume terrestre, organisé par Dieu en opposition aux autres royaumes de la terre, constitue une matérialisation de l'espérance. Ce n'est pas à tort que les puritains, dans leurs rêves de domination terrestre, se sont inspirés du livre de Daniel. L'Etre semblable à un Homme, qui apparaît sur les nuées après la destruction des quatre monstres, représente la Royauté des Saints du Très-Haut : « Les Saints du Très-Haut recevront la royauté; ils posséderont la royauté pour toujours, pour toute l'éternité [3]. » Dans la suite, il est question du quatrième roi, qui opprimera les saints du Très-Haut. Puis viendra le jugement, « et sa puissance lui sera arrachée. Alors, la souveraineté, la force et la puissance des royaumes sous tout le ciel seront données au peuple des saints du Très-Haut ; son règne sera un règne éternel ; toutes les puissances le serviront et lui seront assujetties [4]. »

Les écrits contemporains des origines chrétiennes renfer-

1. *Dan.*, 3, 33.
2. *Dan.*, 2, 44.
3. *Dan.*, 7, 18.
4. *Dan.*, 7, 26-27.

ment, çà et là, de belles réminiscences des Psaumes. « Ta puissance, ta royauté et ta grandeur, dit le livre d'Hénoch, subsistent dans toute l'éternité, et ta domination à travers tous les âges [1]. » L'Assomption de Moïse s'exprime un peu différemment, mais avec beaucoup de grandeur encore : « Alors son règne apparaîtra sur toute créature ; alors, le diable aura sa fin, et toute tristesse disparaîtra avec lui [2] ». Les Oracles sibyllins parlent de « la Royauté suprême du roi immortel », qui « se montrera aux hommes » : « Il viendra, le saint Dominateur, qui possédera le sceptre sur toute la terre [3] ». De même, les Psaumes de Salomon : « La puissance de notre Dieu dure éternéllement avec miséricorde ; et la royauté de notre Dieu demeure éternellement avec miséricorde ; et la royauté de notre Dieu demeure éternellement sur les peuples par le jugement... Le Seigneur même est notre roi, toujours, éternellement... Il est roi là-haut dans le ciel, et il juge rois et royaumes. Que ta bonté vienne sur Israël dans ton règne ! Louée soit la majesté du Seigneur, car il est notre roi [4] ».

Mais, dans la plupart des écrits de cette période, on voit reparaître la conception du règne de Dieu qui caractérisait les visions de Daniel ; et elle prend toujours plus de consistance. Dieu, qui règne dans le ciel, se dessaisit de la terre en faveur des Israélites : « Je donnerai à ta postérité, dit-il à l'ancêtre du peuple, toute la terre qui est sous le ciel ; ils domineront, à leur gré, sur tous les peuples... ; ils posséderont toute la terre, et en hériteront pour l'éternité [5] ».

Telle est l'idée populaire. Elle se retrouve dans l'Assomption de Moïse : « Le Dieu suprême se lèvera... pour punir les païens, et détruire toutes leurs idoles. Alors tu seras heureux, Israël, et tu monteras sur le cou et sur les ailes de

1. *Hén.*, 84, 2.
2. *Ass. de Moïse*, 10, 1.
3. *Or. Sib.*, III,47-49.
4. *Ps. Sal.*; 17, 3 ; 16, 46 ; 2, 30 (cf. 2, 32) ; 5, 18-19.
5. *Jub.*, 32, 19.

l'aigle[1] ». L'aigle, c'est Rome. Hénoch est plus explicite : « Ne craignez pas les pécheurs, vous, justes ; car le Seigneur les livrera un jour entre vos mains, pour exercer le jugement sur eux comme il vous plaira... Malheur à vous, pécheurs, parce que vous persécutez les justes ; car vous serez livrés et persécutés, vous les injustes, et leur joug pèsera lourdement sur vous[2] ». « Malheur à vous, qui aimez les œuvres d'injustice... Sachez que vous serez livrés entre les mains des justes ; ils vous couperont le cou, et vous tueront sans miséricorde[3]. » Aux riches, il dit : « Vous avez mérité le jour de l'effusion de sang, des ténèbres et du grand jugement[4] ».

On voit comment la transition s'est faite de la grande notion monothéiste de la royauté de Dieu à l'idée d'un royaume concret, fondé sur la terre, et formant antithèse aux autres royaumes terrestres.

Mais cette matérialisation de l'espérance, à laquelle avait abouti le monothéisme juif, ne rend compte que d'une des deux faces de la notion du règne de Dieu. Considéré d'un point de vue plus élevé, ou, en tout cas, plus transcendant, le règne de Dieu apparaissait comme l'antithèse du règne de Satan ; et cela, de plus en plus, à mesure que les ambitions politiques du judaïsme s'évanouissaient au contact de la réalité, et que le vieil optimisme des ancêtres faisait place, dans l'âme juive, à un pessimisme mieux justifié par les faits.

Ainsi, il y avait deux règnes : un faux et un vrai. La royauté de Dieu était, provisoirement encore, renfermée dans le ciel. C'est ici qu'apparaît, dans toute sa force, ce que Wellhausen appelle si justement la croyance juive à la réalité de l'Idéal.

Les prophètes croyaient déjà à une époque de justice et de bonheur ; mais ce devait être, dans leur pensée, le prolonge-

1. *Ass. de Moïse*, 10, 7-8.
2. *Hén.*, 95, 37.
3. *Hén.*, 98, 12.
4. *Hén.*, 94, 9.

ment de l'histoire. Au contraire, pour l'apocalyptique, le monde à venir ne *sera* pas : il *est* déjà : au dualisme dans le temps, se substitue le dualisme dans l'espace.

Sur la terre, Satan régnait.

C'était une de ces époques de transition où les religions nationales craquent par tous les bouts. Les antiques superstitions animistes, vigoureusement comprimées en Israël par le prophétisme, reparaissaient là comme ailleurs. En ces temps obscurs, les démons fourmillaient. « Ils couvrent la terre comme le gazon, » dit un vieux texte magique de Babylone[1]. Les mauvais esprits pullulaient dans les déserts ; de là ils faisaient irruption dans les terres habitées, où ils causaient toute sorte de ravages. D'eux venaient les maladies, tout au moins un grand nombre d'entre elles. D'eux venaient aussi les péchés. Ils avaient un chef, auquel les *Testaments des douze Patriarches* donnent le nom de Béliar ou Bélial. Jadis, c'était un dieu des morts. Il était remonté du Scheôl sur la terre pour faire souffrir les hommes. Au règne de Dieu s'oppose à maintes reprises, dans les Testaments, le règne de Béliar. Le Testament de Nephthali marque l'antithèse entre la « loi du Seigneur » et la « loi de Béliar[2] ». Mes enfants, dit le Testament de Lévi, choisissez, « soit les ténèbres, soit la lumière[3] », « soit la loi du Seigneur, soit les œuvres de Béliar ». Béliar est d'ailleurs identique à *Satan*[4], ou au *diable*[5].

C'est ainsi que l'imagination populaire transformait en démons les vieilles divinités locales. Le peuple avait le sentiment obscur d'une coalition entre les puissances mauvaises. Le monde leur était livré, mais les hommes pieux avaient

1. Voir Bousset, *Judentum*, p. 334. D'après un rabbin, les démons sont plus nombreux que les hommes. Ils les entourent comme la terre entoure le cep de vigne (*Berakôth*, 6 a). Selon R. Huna, chacun a mille démons à sa gauche, et dix mille à sa droite (*Ibid*). Voir Hamburger, *Real-Encyclopädie für Bibel und Talmud*, art. *Geister*.

2. *Nephthali*, 2.

3. *Lévi*, 3.

4. *Gad*, 4.

5. *Nephthali*, 8.

les yeux fixés sur un avenir où Satan serait vaincu, et où Dieu régnerait[1].

Il ne faut pas croire que, dans une telle philosophie de l'histoire, le monothéisme soit aboli. Mais l'action de Dieu se concentrait sur les origines et sur la fin du monde : dans l'intervalle, les puissances mauvaises avaient le champ libre. Ce dualisme nous étonne : et pourtant, comment les hommes de cette époque auraient-ils pensé autrement ? Un certain dualisme n'était-il pas, en ces temps troublés, le seul moyen de garder la foi au Dieu des ancêtres? Ne sont-ce pas des raisons analogues qui portent aujourd'hui encore de bons esprits, — en un âge où l'on ne croit plus guère aux démons, — à se demander si Dieu est réellement omnipotent ?

Le dualisme était d'ailleurs tout provisoire. Un jour, le Règne de Dieu viendrait.

La notion du Règne de Dieu et celle du Règne de Satan étant symétriques, le Règne de Dieu devait être l'abolition de la souffrance et du péché.

Dans la suite, l'influence toujours grandissante exercée sur la piété par la Loi a donné à l'idée du Règne de Dieu une orientation nouvelle. Sans renier les espérances terrestres de leurs devanciers, les rabbins ont identifié — et c'était assez logique — l'obéissance à la Loi et la soumission à la Royauté de Dieu. Le prosélyte qui accepte la Loi, disaient-ils, prend sur lui la Royauté du ciel[2]. La lecture quotidienne du *Schema* était considérée comme le fait de « prendre sur soi le joug de la Royauté divine[3] ». Le soir même de ses noces, Gamaliel ne voulut pas renoncer à lire le Schema, car il ne se souciait point d'éloigner de lui, « ne fût-ce qu'une heure, la Royauté de Dieu ».

L'espérance du Règne de Dieu était en quelque sorte pétrifiée par le légalisme juif. Mais il en subsistait quelque

1. *Jub.*, 23, 29.
2. Voir Bacher, *Agada der pal. Amoräer*, t. I, p. 374.
3. *Jér. Berakôth*, II, 5.

chose. Dans le *Schmoné Esré*, le peuple dit à son Dieu : « Sois roi sur nous, toi seul, ô Yahveh, unique en faveur et en miséricorde, en grâce et en justice ! » C'était la grande requête de l'âme israélite : les textes rabbiniques, sur ce point, sont la continuation des Psaumes. Le règne de Dieu est déjà sur la terre, dans les rapports qui unissent le Juif fidèle au Dieu de ses pères. L'avenir le complétera. Dès à présent, Dieu règne. Toutefois, sa souveraineté est loin d'être reconnue partout : c'est pourquoi elle devra se manifester avec éclat. C'est ainsi que le *Qaddisch* se termine par ce vœu : « Que Dieu établisse sa Royauté de notre vivant et durant nos jours, et durant la vie de toute la maison d'Israël, promptement et dans un temps prochain [1] ».

Les Juifs des premiers siècles attendaient en grand nombre la réalisation des promesses divines. Ils attendaient « la consolation de Sion », les « jours des consolations », les « années des consolations », la « consolation de la communauté », la « consolation de Jérusalem » : c'est toujours le même motif qui revient : ce peuple douloureux a essentiellement besoin d'être consolé, et il compte sur Dieu pour cela. Toute son espérance, désertant le *siècle présent*, se concentre sur le *siècle à venir* [2].

Déjà cette antithèse des deux âges du monde existait chez les prophètes ; mais désormais, tout lien de continuité est brisé : entre les deux périodes, il y a un abîme. La souffrance est la loi d'airain qui régit le siècle présent ; le siècle à venir apportera la solution de toutes les énigmes qui tourmentent l'âme humaine.

L'attente du siècle à venir, d'abord exaspérée et fiévreuse, se découragea avec le temps et les déceptions successives. On commença par fixer un délai ; puis, le délai expiré, on en

1. Voir Dalman, *Worte Jesu*, p. 81 et suiv.

2. Le siècle (*ôlam*) peut être une grandeur de l'ordre de l'espace, ou une grandeur de l'ordre du temps. Le siècle présent (*ôlam hazzeh*), c'est, en somme, le monde actuel : le siècle futur (*ôlam habbâ*), c'est le monde à venir. Voir, sur la signification exacte du mot *ôlam*, Dalman (*Worte Jesu*, p. 140).

fixa d'autres ; puis, on se dit que la fin dépendait du repentir du peuple ; et enfin, on renonça à chercher. L'espérance reculait toujours plus : elle devait finir par se perdre dans les brumes de l'avenir.

III

A mesure que le *siècle à venir* se distinguait davantage du *siècle présent*, l'accès du *siècle à venir* apparaissait de plus en plus difficile. On n'y pouvait atteindre qu'au prix de beaucoup de souffrances. Il y a, dit l'*Apocalypse d'Esdras*, une ville située dans une plaine, et remplie de toute sorte de biens ; mais pour y entrer il faut passer le long de précipices ; à droite, on est menacé par le feu, à gauche, par une eau profonde ; et entre deux, il n'y a qu'un seul sentier... et ce sentier est si étroit, qu'on a juste la place d'y poser le pied [1].

Mais plus les obstacles grandissaient qui séparaient les hommes du siècle à venir, plus le siècle présent devenait sombre, plus aussi l'avenir se parait de couleurs nouvelles et éclatantes. Les Juifs projetaient dans l'au-delà leurs rêves de bonheur et de prospérité matérielle. Partout, dans les textes contemporains des origines chrétiennes, on retrouve les mêmes imaginations.

Le siècle à venir doit se réaliser sur la terre, et particulièrement en Palestine ; car la Palestine est le centre de la terre. C'est là que doit se livrer la lutte suprême entre les puissances divines et les puissances du mal.

Déjà l'espérance prophétique voyait dans la montagne de Sion le siège du gouvernement idéal de Yahveh. D'après la seconde partie du livre de Zacharie, Yahveh apparaîtra avec ses saints sur le mont des Oliviers, qui se fendra par le milieu.

1. *Ap. Esdr.*, 7, 6-8. D'après *Vaykira Rabba*, 30, David demande à Dieu de lui montrer la voie qui conduit au siècle à venir ; et Dieu lui répond : « Si tu as besoin de la vie, tu as besoin des souffrances. »

Et il sera roi sur le monde entier. Alors les montagnes de Juda s'abaisseront, et « Jérusalem seule sera haute ». Vainement les peuples se mettront en campagne contre Jérusalem. Yahveh les frappera : ils tomberont soudain en décomposition, avec leurs chevaux de guerre et leurs bêtes de somme. Les survivants viendront d'année en année en pèlerinage à Jérusalem, pour apporter leurs hommages à Yahveh : et sur ceux qui ne viendront pas, la pluie ne tombera point [1].

Dans les apocalypses, l'horizon se limite également à la Palestine. C'est la Palestine qui forme, d'après Hénoch, le centre de la terre. Hénoch demande aux anges qui l'escortent : « A qui est destiné ce pays béni, qui est tout plein d'arbres, et cette gorge maudite qui le traverse ? » Et Uriel lui répond : « Cette gorge maudite est destinée à ceux qui sont maudits pour l'éternité : ici seront assemblés tous ceux qui tiennent de leur bouche des propos malséants à l'égard de Dieu... Dans les derniers temps, ils serviront aux justes de spectacle d'un juste jugement pour toute l'éternité. Ici, ceux qui ont trouvé miséricorde honorent le Seigneur de gloire, le Dieu d'éternité [2] ».

Ainsi, le spectacle de choix qui sera offert aux élus dans la Terre promise, ce sera la vue des tortures infligées aux méchants ! Et, en général, les *méchants*, ce sont les païens. Ils sont la paille : Israël est le bon grain. Ils sont destinés au châtiment de Dieu. Personne, ou peu s'en faut, ne s'intéresse à leur conversion. Seule, la Sibylle en prend souci [3]. Dans le siècle à venir, il n'y aura plus de païens, parce qu'ils auront été exterminés, à moins qu'ils n'aient été épargnés sous

1. *Zach.*, 14, 3-17.

2. *Hén.*, 27, 1-3. Toutes semblables (et nettement inspirées de Zacharie), sont les espérances d'avenir qui se manifestent dans les Paraboles d'Hénoch et dans les Oracles sibyllins.

Selon les Paraboles d'Hénoch, les anges déchus rassembleront les Parthes et les Mèdes, qui feront irruption dans le pays des « élus », et qui le saccageront ; mais ils viendront ensuite se briser contre les murs de Jérusalem (*Hén.*, 56).

3. D'après les *Oracles sibyllins*, Dieu élèvera « un royaume pour tous les temps, sur tous les hommes, lui qui donna jadis la loi sainte aux hommes pieux, auxquels il promit de leur ouvrir toute la terre... et toutes les joies... De toute la terre, ils apporteront de l'encens et des dons à la maison du grand Dieu ». (*Sib.*, III, 767-772.)

la condition expresse de payer tribut aux Juifs. Car les Juifs ne tiennent pas à partager avec eux le bonheur céleste; mais ils sont très désireux de recevoir leur argent. Dans ce monde idéal que rêve le judaïsme, les païens seront les vassaux des Juifs, — à moins qu'ils ne soient leurs esclaves. Ils ne seront pas admis à résider en Terre-Sainte : ce sera le privilège des Israélites de race. Ils auront seulement le droit de porter au temple leur argent et leur or. Ce sera pour eux une façon de se racheter. (Encore y a-t-il des textes dont il semble résulter qu'ils sont universellement destinés à l'enfer[1].)

Car le temple sera rebâti : une Jérusalem nouvelle s'élèvera à la place de l'ancienne. On se rappelle ici la description éclatante de l'Apocalypse. Cette ville pavée d'or et de pierres précieuses, où les saints régneront, — capitale de Dieu sur la terre, — tous les croyants de ce temps-là se sont attendus à la voir descendre du ciel, ou à la voir s'élever de terre par la vertu du Messie. La cité future doit s'étendre de Jérusalem à Jaffa ; elle sera exhaussée de trois parasanges. Les temps messianiques seront précédés par une époque de catastrophes (les douleurs du Messie).

Le règne messianique est intermédiaire entre le siècle présent (*ôlam hazzeh*) et le siècle futur (*ôlam habbâ*). Il participe de l'un et de l'autre. Il renferme du temps et de l'éternité[2]. Il dure longtemps (mais sa durée est très variable : de quarante à sept mille ans !) Cette période est caractérisée par une fertilité prodigieuse, par un bonheur matériel ininterrompu. Cependant, elle s'achève ; le Messie finit par mourir[3], et sa mort donne le signal du jugement dernier, qui fixe définitivement le sort des âmes, en les envoyant, soit dans le paradis, soit dans la géhenne. Ce chiliasme

1. C'est ainsi que Dieu, dans un texte rabbinique, dit à la géhenne : Attends seulement ! j'ai des cohortes de païens à te donner ! (*Schabb.*, 104 a ; cf. *Yalkuth Schimeoni, Bereschith*, 106). Voir Weber, *Jüd. Theol.*, p. 70 et suiv.

2. Toutefois, le siècle futur commence, théoriquement, avec les jours du Messie (*Mehiltha*, 23 b ; voir Weber *Jüd. Theol.*, p. 371).

3. D'autres textes décrivent une insurrection générale des peuples contre le Messie. L'écrasement des rebelles est suivi du jugement dernier.

indique la persistance de la vieille espérance messianique, étouffée entre le siècle présent et le siècle à venir, et qui, cependant, ne veut pas mourir.

Il y a quelque intérêt à entrer dans le détail, et à voir comment les Juifs se représentaient alors les joies du monde nouveau [1].

« La santé, dit l'Apocalypse de Baruch, descendra dans la rosée, et la maladie s'éloignera. Soucis, afflictions, soupirs, disparaîtront du milieu des hommes : la joie s'introduira sur toute la terre ; personne ne mourra prématurément... Procès, accusations, disputes et vengeances, homicides, convoitises, envie, haine, et toutes choses semblables... seront anéantis... Et les animaux sauvages sortiront de la forêt et serviront les hommes ; les vipères et les dragons ramperont hors de leurs trous pour se mettre à la disposition des petits enfants. Les femmes... n'auront plus de douleurs quand elles enfanteront... Et, dans ces jours-là, les moissonneurs ne se donneront plus de peine ; et ceux qui bâtissent ne s'épuiseront plus. Car les travaux continueront d'eux-mêmes [2]. »

Le livre d'Hénoch est surtout préoccupé de la fécondité de la race : « La justice et la vérité seront pour toujours plantées dans la joie. Alors tous les justes... vivront jusqu'à ce qu'ils aient engendré mille enfants ; et ils achèveront en paix tous les jours de leur jeunesse et de leur vieillesse [3]. »

Comme il est naturel, c'est surtout la richesse de la vigne qui préoccupe les auteurs des Apocalypses. Suivant Hénoch, « toute la terre sera plantée d'arbres, et pleine de bénédictions. Toute sorte d'arbres agréables y seront plantés ; on y plantera des ceps de vigne, et les ceps de vigne qui y seront plantés donneront du vin en surabondance. et de toute semence qui y sera semée une mesure en donnera mille, et

1. La vision de l'âge d'or faisait déjà partie de l'idéal prophétique. Voir Gressmann, *Ursprr. der isr.-jüd. Eschat.*, p. 193 et suiv.). Le judaïsme postérieur s'est borné à en renforcer le coloris.

2. *Ap. Bar.*, 73-74.

3. *Hén.*, 10, 16-17.

une mesure d'olive donnera dix baths d'huile[1]. » L'Apocalypse de Baruch renchérit sur ces espérances : « La terre donnera son fruit dix mille fois ; à un cep de vigne, il y aura mille sarments ; un sarment donnera mille grappes, une grappe portera mille raisins, et un raisin donnera un cor de vin[2] ». Outre ce vin nouveau, il y aura, d'après le *Targum de l'Ecclésiaste*, un vin très vieux, provenant du jardin d'Eden. Et il sera pourvu aussi abondamment à la nourriture des élus qu'à leur breuvage : car la manne recommencera à tomber du ciel, et les monstres créés par Dieu au cinquième jour de la création, Léviathan et Béhémôt (la baleine et l'hippopotame), reparaîtront pour servir de nourriture aux docteurs. Comme il ne faut rien laisser perdre, les restes seront ensuite vendus au marché de Jérusalem. Les joies du monde à venir seront donc essentiellement gastronomiques.

C'est pourquoi R. Jacob compare le siècle futur à une « salle à manger » où l'on pénètre en sortant de « l'antichambre » de ce siècle[3]. Sans doute, ce n'est qu'une manière de parler. Mais elle correspondait admirablement aux exigences de l'âme populaire. Véritablement, le monde futur lui apparaissait comme une vaste « île des Plaisirs », où l'on serait débarrassé de tout travail, de toute souffrance, et où l'on pourrait manger et boire à sa guise. R. Gamaliel lui-même, à en croire le Talmud, n'a-t-il pas enseigné que, dans l'avenir, chaque femme enfanterait tous les jours ; que les arbres porteraient tous les jours des fruits ; que le pays d'Israël produirait du pain tout cuit et des habits tout faits[4] ? Et Philon, qui pourtant a spiritualisé, autant qu'il l'a pu, le judaïsme, n'a-t-il pas été contraint et forcé par son atavisme de dépeindre avec des couleurs matérielles le bonheur des élus[5] ? Il leur attribue la richesse, le bien-être, la santé du

1. *Hén.*, 10, 19. Le *bath* valait 38 litres, 88.
2. *Ap. Bar.*, 29, 5. Le *cor* valait 67 litres, 20.
3. *Pirqê Abôth*, IV, 16 ; cf. *Pirqê Abôth*, III, 16.
4. *Schabbath*, 30 b.
5. *De Præmiis et Pœnis*, § 15-20 (Mangey, t. II, 422-428).

corps : c'est, en somme, sage et modéré, mais le principe est toujours le même.

Cependant, il ne faut pas exagérer ce matérialisme juif. Les *piétistes*[1] qui cultivaient le genre apocalyptique, avaient pris le dégoût du monde présent à tel point, que, malgré tout, ils étaient enclins parfois à concevoir différemment le monde futur.

La transcendance, il ne faut pas l'oublier, est un stade intermédiaire entre le monde matériel et le monde spirituel[2]. Le monde futur sera du moins un monde nouveau. Les apocalypses de Baruch et d'Esdras nous montrent que les Juifs n'attendaient plus rien de la terre. La couronne du soleil, selon l'Apocalypse de Baruch, doit être renouvelée chaque soir, parce qu'elle est souillée par les crimes des hommes. On n'imagine pas un pessimisme plus âpre et plus universel. Aussi, lorsqu'il est question de la terre dans les apocalypses, ce doit être une terre nouvelle. Il y faut une nouvelle création du ciel et de la terre. Il est vrai que le monde nouveau sera construit sur le modèle de l'ancien ; mais ce sera, suivant l'admirable parole de Josué ben Lévi, « un monde renversé ». Et dans ce monde, l'espérance s'élève vers les hauteurs. La terre tend à se rapprocher du ciel, et à se confondre avec lui. Les justes, selon le livre d'Hénoch, se réjouissent de penser que le ciel sera leur demeure : et ils soupirent après les demeures célestes. L'Assomption de Moïse va jusqu'à dire que « Dieu élèvera Israël, et le fera planer au ciel étoilé, au lieu de sa demeure ». Ce changement de lieu entraîne, naturellement, des modifications correspondantes dans le bonheur des justes. Et, le légalisme ne perdant pas ses droits, même dans le monde à venir, il y a des rabbins qui considèrent comme la suprême récompense des justes que Dieu, en personne, leur enseigne la Thora. Suivant d'autres textes, le sabbat donne un avant-goût du monde à

1. C'est ainsi que Baldensperger les appelle (*Mess. apok. Hoffn.*, p. 203), et la caractéristique qu'il en donne est singulièrement frappante.

2. Voir Baldensperger, *ouv. cit.*, p. 229 et suiv.

venir. Au repos s'ajoute la gloire. Tout ce qui faisait le monde matériel, avec ses amours et ses haines, s'est évanoui. « Dans le monde à venir, disait Rab[1], il n'y a ni manger, ni boire, ni génération, ni accroissement, ni commerce, ni haine, ni lutte ; mais les justes siègent avec des couronnes sur leur tête, et ils se repaissent de l'éclat de la Schechina[2]. » Ailleurs, et à mainte reprise, dans des textes contemporains de l'ère chrétienne, ou même antérieurs, les justes sont comparés aux anges. Ils habitent un monde qui est lumineux et pur.

Mais, de plus en plus, l'image concrète a prévalu sur la représentation idéale. Ces infiltrations spiritualistes — dues, selon toute vraisemblance, aux influences mazdéennes, — n'ont pu transformer le vieux fond matérialiste de l'âme juive. Des visions de sensualité et de vengeance assouvie ont envahi tout l'horizon de ce peuple opprimé et misérable, après qu'il eût refusé d'entendre l'Evangile de Jésus. Elles l'ont conduit à la conquête d'un paradis terrestre qui, depuis longtemps, lui a fait perdre la nostalgie de ce monde à venir où il n'y a ni manger, ni boire, ni trafic, ni haine. Jacob a repris le siècle présent; il a abandonné à Esaü la possession du siècle à venir.

IV

Jésus avait en face de lui un idéal singulièrement complexe. Le Règne de Dieu, c'était, soit le règne de la Thora ; soit le Règne des Saints ; soit enfin le Règne divin conçu par opposition au règne de Satan. La première de ces conceptions

1. *Berakôth*, 17 a.

2. Dans le même ordre d'idées, il faut citer, bien qu'il appartienne à une époque très postérieure, le célèbre dialogue entre Esaü et Jacob. Jacob dit à son frère : Devant nous, il y a deux mondes. Dans l'un, on mange, on boit, on trafique, on prend femme, on engendre des fils et des filles. Dans l'autre, rien de tout cela n'existera plus. Sur quoi Esaü (qui représente l'humanité païenne), prend pour sa part le monde actuel, et laisse à Jacob le monde futur (*Yalkuth Schimeoni, Ber.*, 111).

répondait à merveille au légalisme des Pharisiens ; la seconde, aux tendances révolutionnaires des Zélotes ; la troisième seule pouvait convenir à Jésus[1].

Jamais Jésus n'a considéré que la soumission à la Thora fût un moyen d'étendre le Règne de Dieu.

Jamais Jésus n'a conçu le Règne de Dieu comme l'établissement d'une souveraineté politique. Il a prêché la soumission à l'autorité humaine. « Rendez à César, a-t-il dit, ce qui appartient à César », et ailleurs : « Si l'on te réquisitionne pour une lieue de corvée, fais-en deux ». Il a découragé toutes les espérances politiques que ses compatriotes, et ses disciples eux-mêmes, fondaient sur lui. Son entrée triomphale à Jérusalem, le jour des Rameaux, n'a eu d'autre but (nous y reviendrons), que de se livrer à ses ennemis. Il a mis sa personne en parallèle avec celle des dominateurs du siècle. Les rois oppriment les hommes : lui, il est venu les servir. L'« Homme » est venu, non pour être servi, mais pour servir ; — cette affirmation seule suffit pour écarter le messianisme terrestre.

Jésus aurait-il du moins cherché à favoriser le mouvement démagogique qui, dès cette époque, remuait les couches inférieures de la population juive ?

Lassés d'attendre la venue du secours céleste, les Zélotes étaient résolus à prendre les devants, et à s'affranchir par les armes du joug de Rome. Mais Jésus n'a point approuvé leur initiative.

« Tous ceux qui ont pris l'épée, a-t-il dit, périront par l'épée[2]. » Cette parole condamne irrémédiablement la violence et l'insurrection. Il y a plus : Jésus a blâmé expressément les tentatives des Zélotes.

1. Je rappelle que le sujet qui va être abordé dans les pages suivantes a été traité chez nous à diverses reprises, notamment par F. Krop (*La pensée de Jésus sur le royaume de Dieu*, Paris, 1897), Robert du Pasquier. (*Le Royaume de Dieu dans la prédication de Jésus*, Lausanne, 1906), et Causse (*L'Evolution de l'Espérance messianique dans le christianisme primitif*. Paris, 1908).

2. *Matth.*, 22, 52.

« Depuis les jours de Jean-Baptiste jusqu'à maintenant, a-t-il dit, le règne de Dieu est violenté, et les violents le tirent à eux[1]. » Ces *violents*, ce sont les Zélotes.

1. Ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν βίαζεται, καὶ βιασταὶ ἁρπάζουσιν αὐτην (*Matth.* 11, 12). Ce texte est très diversement interprété, cf. Dobschütz, *Expositor*, 1910. p. 337 ; Loisy, *Ev. syn.*, t. I, p. 672-673. Les uns entendent l'entreprise des *violents* dans un sens défavorable ; les autres, dans un sens favorable. Wernle, par exemple, voit dans cette parole l'expression de l'enthousiasme de Jésus (*Anfänge*, p. 44) ; tandis que J. Weiss y voit un blâme à l'adresse des *violents*. Schweitzer imagine que les *violents*, ce sont les gens qui accomplissent la rénovation morale prescrite par Jésus (*Abendmahl*, fasc. 2, p. 27). Loisy flotte entre diverses interprétations. « Le sens le plus naturel des mots, dit-il, serait peut être que le royaume est violenté par des ennemis qui ne songent pas à en profiter, et qui le dérobent, non pour en faire leur bien mais en tant qu'ils empêchent les croyants d'en voir la pleine réalisation... Si l'on ne veut pas que telle soit la pensée de l'évangéliste ni celle de Jésus... on pourra dire que les violents sont ceux qui adhèrent à l'Évangile... le royaume est violenté, parce que ce ne sont pas ceux qui semblaient y avoir droit... qui s'en emparent : ce sont des conquérants d'aventures qui le prennent, publicains et pécheresses, et qui ont l'air de voler ce qui revenait à d'autres » (Ev. Syn., t. I, p. 672-673).

Si l'on voit dans ce texte un éloge, il faut supposer que les *violents* sont les disciples de Jésus. Si l'on y voit un blâme, les *violents* peuvent être, soit Hérode et ses agents, soit les Zélotes.

La première hypothèse a été généralement adoptée jusqu'à présent. Les travaux de Deissmann lui fournissent un point d'appui, en établissant que βιάζομαι au moyen peut signifier « se manifester avec violence ». (*Neue Bibelstudien*, p. 85 et suiv.). Mais cette exégèse détruit le rapport évident qui existe entre βιάζομαι et βιασταί.

Il serait plausible de voir dans βιάζομαι l'hithpahel de *theqaf*, qui signifie *être fort*, et à l'hithpahel, dans certains cas : *s'efforcer* : donc, *se faire jour avec effort*. Mais il reste très douteux que βιάζομαι soit une forme moyenne, étant donné que les *violents* dont il est parlé dans le second membre de phrase sont sûrement les auteurs de la *violence* dont il est question dans le premier. βιάζομαι doit donc être une forme passive. Or, *theqaf* n'a point de passif.

Dalman préfère dériver βιάζομαι de *anas*, qui signifie : *user de violence*, ou *ravir*. Par l'emprisonnement du Baptiste, la souveraineté divine endure la violence. Le Règne de Dieu a commencé de se réaliser sur la terre par l'activité de Jean ; mais il passe par une crise terrible, parce que les maîtres du jour attentent aux droits de Dieu, confisquant à leur profit la souveraineté qui n'appartient qu'à lui, et étouffant par la violence la voix de son prophète (Voir Dalman, *Worte Jesu*, p. 113-116).

Bruston admet une interprétation analogue : Le Royaume de Dieu se fait jour avec force par Jean Baptiste et par Jésus, mais il y a des *violents* qui lui font violence (Hérode et les adversaires de Jésus).

Le point faible de cette explication, c'est que le même mot, βιάζομαι est entendu, d'abord dans un sens favorable, ensuite, dans un sens défavorable. Puis il y a une correspondance évidente entre βιάζεται et ἁρπάζουσιν. Des deux parts, c'est l'idée de violence : subie là, exercée ici.

W. Brandt a suggéré, dans un article de la *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* (1910, p. 247 et suiv.), de prendre βιάζεται au moyen (aucun juif ne pouvant imaginer que le royaume de Dieu puisse *subir* une violence), et d'admettre l'authenticité de cette première affirmation : *Le royaume de Dieu se fait jour avec violence*, tout en admettant l'inauthenticité de la seconde : *Et des violents le ravissent*. Elle aurait été ajoutée par un chrétien qui entendait le verbe βιάζεται au sens passif.

Mais Scholander démontre avec pièces à l'appui, et à mon sens, de façon décisive, que l'idée d'une violence subie par le royaume de Dieu, à l'effet de provoquer sa venue avant le temps marqué, se rencontre à plusieurs endroits dans la littérature rabbinique (Zeitschr. f. nt. Wiss., p. 172 et suiv.).

Les Pharisiens, qui étaient fatalistes, attendaient l'heure de Dieu. Les Zélotes trouvaient que les choses n'allaient pas assez vite, et que le moment était venu de forcer la main à Dieu, en prenant les armes pour secouer le joug de Rome.

Nous savons peu de chose de ces patriotes qui n'hésitaient pas à recourir à l'assassinat pour hâter la venue du Règne divin. L'histoire, en général, leur a été peu favorable. Elle les qualifie de brigands. Si le succès avait couronné leurs efforts, ils seraient des héros. Leur méthode était identique à celle des révolutionnaires de tous les temps. Le terrorisme russe ne fait pas autre chose que copier les Zélotes. La bombe remplace le poignard, et l'on croit ainsi hâter l'avènement du millénium.

Le rôle des Zélotes a été beaucoup plus considérable qu'on n'en peut juger si l'on s'en tient aux documents que nous possédons sur eux[1].

Ce fut la fondation de la dynastie des Hérodes qui provo-

Il faut donc donner à βιάζεται le sens passif. Quant aux *violents* dont il est ici question, ce terme ne saurait désigner Hérode, qui ne se souciait guère du règne de Dieu, et qui ne cherchait point conséquemment, à le tirer de force sur la terre. Par contre, les Zélotes cherchaient à tirer à eux, par violence, le Règne de Dieu, et ils ne croyaient pas, en agissant ainsi, attenter aux droits de Celui dont ils prétendaient défendre la cause. *Matth.*, 11, 12 s'applique mal à Hérode ; il s'applique admirablement aux Zélotes. Bousset se prononce dans ce sens (*Rel. des Judentums*, p. 187). De même J. Weiss (*Schriften des N. T.*, 2e éd., t. I, p. 317), qui voit également dans ce texte - d'une façon erronée à mon sens - un blâme discret à l'adresse de Baptiste.

Le texte parallèle de Luc a un sens très différent : *La Loi et les Prophètes vont jusqu'à Jean. A partir de là, le Règne de Dieu est annoncé ; et tout le monde y est poussé.* (*Luc*, 16, 16.)

C'est une réédition du *Compelle intrare*. Le texte est plus facile à expliquer que celui de Matthieu ; mais il soulève, en réalité, plus d'objections. D'abord, il semble bien que Luc ait rapproché deux textes originairement distincts, d'où l'antithèse : Loi et Prophètes - Règne de Dieu, qui n'est pas étrangère à la pensée de Jésus, mais qui fausse l'interprétation de notre texte. Ce rapprochement a entraîné la substitution d'εὐαγγελίζεται à βιάζεται ; et cette substitution a influé sur le dernier membre de phrase, qui, en prenant une tournure nouvelle, a aussi pris une signification inexacte. Qu'on regarde βιάζεται comme une forme moyenne ou comme une forme passive, le résultat est le même : il n'est pas exact que tout le monde se soit rué à l'intérieur du Règne de Dieu, au temps de Jean-Baptiste et de Jésus ; encore moins serait-il vrai de dire (d'après la traduction la plus conforme à l'usage) que tout le monde ait été *poussé* à y entrer. Enfin, — et ceci me paraît décisif, — Dalman établit qu'il est impossible de dériver de l'araméen, soit le verbe εὐαγγελίζεται, soit la proposition πᾶς εἰς αὐτὴν βιάζεται (*Worte Jesu*, *loc. cit.*) Il me paraît donc qu'il faut donner, avec Harnack, la priorité au texte de Matthieu.

1. Voir P. W. Schmidt, *Geschichte Jesu*, p. 34-35. La littérature du sujet, dans Schürer, *Gesch. des jüd. Volkes*, t. I, p. 407.

qua ce mouvement de fanatisme patriotique et de désespoir. Il y eut, parallèlement aux souverains officiels, toute une lignée de chefs zélotes. Le premier fut Ezéchias, qu'Hérode le Grand fit mettre à mort[1]. Son fils Judas organisa la révolte qui éclata après la mort d'Hérode[2]. Puis vint Juda de Gamala, qui, aidé du pharisien Sadduk, donna au mouvement révolutionnaire une grande extension. Ses fils, Jacques et Simon, furent mis à mort en l'an 48[3]. Le dernier combat, dans la guerre de l'indépendance, fut livré par un de ses descendants[4].

Les Zélotes avaient un grand prestige sur les masses populaires. L'inspiration prophétique s'était réveillée en quelque mesure au milieu d'eux. L'auteur de l'*Assomption de Moïse*, qui décrit la venue du Règne de Dieu sans faire mention du roi messianique, était vraisemblablement un Zélote[5]. Et il se peut bien que le chapitre 11 de l'Apocalypse soit, comme le croit Wellhausen, l'œuvre d'un prophète zélote[6].

Ces agitateurs religieux avaient leurs principales attaches dans les populations galiléennes, dont le tempérament était volcanique comme le sol de leur pays[7]. Un disciple de Jésus, Simon, avait été de leur parti[8]. Ils faisaient donc à l'Evangile une concurrence redoutable.

Sans doute, la mort de Jean, en bouleversant le peuple, qui le « tenait pour un prophète » provoqua chez les Zélotes un redoublement d'activité. Ils sentaient, eux aussi, que le moment était venu de préparer l'avènement du règne de

1. *Antt.*, XIV, 9, 2 ; *B. J.*, I, 10, 5.
2. *Antt.*, XVII, 10, 5 ; *B. J.*, II, 4, 1.
3. *Antt.*, XX, 5, 2.
4. *B. J.*, II, 17, 9 ; VII, 8, 1 et suiv.
5. Voir Schürer, *Gesch. des jüd. Voles*, t. II, p. 513-514 ; t. III, p. 229.
6. *Zur apo. Literatur*, p. 223.
7. Dans les catalogues d'hérétiques de Justin (*Dial.*, 80) et d'Hégésippe (Eus., *H.E.*, IV, 22, 7), ils sont nommés *Galiléens*. Sur la promptitude des Galiléens aux émeutes, voir Josèphe. (*Antt.*, XVII, 10, 5 ; XX, 6,1 ; *B. J.*, I, 16. 5 ; II, 17, 8 ; Tacite, *Annales*, XII, 54.)
8. Voir *Luc*, 6, 15. C'est par erreur que nos versions traduisent *Simon le Kananite*, dans les listes de Marc et de Matthieu. Le mot Zélote se disait en araméen *Qanani* : d'où le Kananite et le Zélote de nos versions, qui sont par conséquent, un seul et même personnage. (Voir Schürer, *Gesch. des Jüd. Voles*, t. I, p. 407.)

Dieu ; et ils employaient les moyens qui leur semblaient les plus expéditifs.

Jésus a désavoué leurs tentatives. Il s'est refusé à *faire violence* au règne de Dieu. Il a cru au triomphe de la justice ; mais il a invité ses disciples à ne se servir d'aucune autre arme que de la prière, et à tout attendre de la puissance divine.

Les Pharisiens, comme les Zélotes, ont tenu souvent la Royauté de Dieu pour semblable aux royautés terrestres. Dans la suite, les rabbins devaient déclarer ouvertement qu' « entre ce monde et les jours du Messie », il n'y avait d'autre différence que la « soumission aux royautés [1] ». Dans l'avenir, le peuple élu, qui présentement est esclave, régnera : voilà, du présent à l'avenir, la seule différence.

Pour Jésus, l'alternative qui se pose ne consiste pas à savoir qui, des Juifs ou de leurs oppresseurs, aura la victoire ; mais qui l'emportera, de Dieu ou de Satan. Jésus n'est pas venu combattre les autorités païennes. Il ne s'en est jamais inquiété. Il est venu combattre la Puissance des Ténèbres. Sans doute, la chute de Satan devait entraîner la chute de l'Empire ; mais Jésus ne se préoccupait point de cette conséquence : il n'avait affaire qu'à Satan. C'était lui, et non César, qu'il était venu détrôner.

Dès lors, son œuvre devait être étrangère à toute politique, à tout messianisme. Il s'agissait d'affranchir les hommes de Satan : il fallait donc les libérer un par un, corps et âme, de leur antique servitude. Jésus s'est consacré sans relâche à cette œuvre de libération.

Tâche singulièrement obscure et malaisée, et dont on se demande comment il pouvait espérer de l'accomplir au cours de son activité terrestre, si limitée dans le temps et dans l'espace.

Mais il faut se souvenir que, pour Jésus, une seule victoire impliquait la possibilité de toutes les autres ; que, la

1. *Berakôth*, 34 b ; *Pesakhim*, 68 a ; *Sanh.*, 91 b ; *Schabbath*, 151 b.

bataille livrée et gagnée au milieu du peuple élu, le règne de Dieu pourrait venir : enfin, qu'en triomphant de Satan par une lutte intérieure, dont la Tentation au Désert nous retrace les phases successives, Jésus avait assuré la victoire finale. Il y avait sur la terre un être auquel Satan était hors d'état de résister : dès lors, c'en était fait de sa domination : c'était le règne de Dieu qui venait (car Dieu seul pouvait vaincre Satan) ; et, dans chaque victoire remportée sur son ennemi, Jésus saluait une preuve nouvelle de la venue du Règne, et de la chute de Satan. Toute guérison visible, comme J. Weiss l'a admirablement montré, signifiait pour lui une défaite invisible, mais certaine, de l'ennemi [1]. C'est pourquoi, quand ses disciples, lui rendant compte de leur mission, en sont venus à lui dire : « Seigneur, les démons eux-mêmes nous sont soumis par ton nom », il s'est écrié : « Je voyais Satan tomber du ciel comme un éclair [2] ». Tandis que les disciples guérissaient les malades en son nom, il apercevait, ravi en extase, l'effondrement de l'odieuse domination qu'il était venu ruiner. Et en songeant à cette puissance qui se manifestait par lui, il pouvait dire aux siens : « Voici, je vous donne le pouvoir de marcher sur les serpents, sur les scorpions, sur toute la puissance de l'ennemi : rien ne pourra vous nuire [3] ».

En principe, la victoire était acquise. Si Jésus pouvait affranchir les malheureuses victimes de Satan, en guérissant leurs maux, c'est qu'il avait lié l' « homme fort ». L'ayant vaincu, il pouvait piller ses biens, c'est-à-dire lui reprendre les âmes qu'il tenait assujetties [4]. Et les avantages qu'il remportait sur Satan étaient autant de signes précurseurs de la proximité du règne de Dieu : le terrain abandonné par le Prince des ténèbres étant conquis par Dieu. En ce sens, on pouvait dire que le Règne de Dieu était

1. Voir les pages suggestives, et autant qu'on peut le dire, définitives, que J. Weiss consacre à ce sujet (*Predigt Jesu*, 2e éd., p. 90 et suiv.).

2. *Luc*, 10, 17-18.

3. *Luc*, 10, 19.

4. *Marc*, 3, 27 (*Matth.*, 12, 29 ; *Luc*, 11, 21-22).

déjà là. C'est pourquoi Jésus disait aux Pharisiens : « Si je chasse les démons par le doigt de Dieu, c'est donc que le règne de Dieu est venu à vous[1] ». Cette parole rappelle le message que Jésus confiait à ses disciples : « Dites : le règne de Dieu s'approche de vous[2]. » Elle a pourtant une signification plus précise : le règne de Dieu n'est plus seulement proche : il est déjà là[3].

L'argumentation de Jésus n'a de force que s'il se place sur le même terrain que les Pharisiens, et si la notion du Règne (ou du Royaume) de Dieu a, pour lui, le même contenu que pour eux[4]. Le royaume de Dieu, c'est toujours « l'état idéal

1. *Luc*, 11, 20. Le même texte se retrouve avec une variante légère (l'*Esprit* de Dieu, au lieu du *doigt* de Dieu), chez Matthieu (12, 28).

2. *Luc*, 10, 9.

3. Il est vrai que Théodotion traduit, à diverses reprises, ἔφθασε là où les LXX traduisent ἤγγισε (voir *Dan.*, 4, 8 ; 7, 13). Pourtant, *venir à* n'est pas tout à fait la même chose que : *s'approcher de*.

4. Le moment est venu de dire mon sentiment sur deux questions auxquelles on attache, semble-t-il, une importance exagérée.

1° Le mot βασιλεία, (traduction de *maluth*), doit-il se traduire par : *règne*, ou par *royaume* ?

Comme nous l'avons vu, l'usage général du mot *maluth* est beaucoup plus favorable à la traduction *règne*. Primitivement, en tout cas, ce mot servait à caractériser le pouvoir souverain de Yahveh. Par extension, il s'appliqua dans la suite au domaine où s'exercait la royauté de Yahveh. L'inverse s'est produit pour notre mot de *règne*, qui signifiait autrefois *royaume*, et qui s'applique aujourd'hui à l'exercice du pouvoir souverain. D'ailleurs, la nuance est négligeable. Notre pays a fait une révolution pour substituer au « roi de France » le « roi des Français ». Dans l'ancien Orient, on n'avait pas cette préoccupation. Ce n'était pas le peuple qui comptait : c'était le souverain. Le monarque antique pouvait dire, sans erreur : L'Etat, c'est moi. Quand on parlait d'un royaume, personne ne songeait à une organisation sociale, quelle qu'elle fût, mais uniquement au domaine où s'exercait la souveraineté de tel ou tel roi (voir Holtzmann, *Neut. Theol.*, 2e éd., t. I, p. 250 et suiv., Dalman, *Worte Jesu*, p. 77)

Ceci dit, on peut traduire indifféremment *règne*, ou *royaume*, dans la plupart des cas. Et peut-être serait-il encore plus exact de dire *royauté*.

2° Jésus a-t-il dit : Royaume (règne) de Dieu, ou Royaume (règne) des cieux ?

L'expression araméenne correspondant à : royaume des cieux, à savoir : *malkuthâ dischmaiâ*, était fréquente. Elle avait pour raison d'être, non d'accentuer le caractère transcendant et supra-terrestre de la royauté divine, mais d'éviter le nom de Dieu, qui était ineffable, en le remplaçant par un synonyme facile à comprendre. Au lieu de parler de Dieu, on parlait de la résidence divine, c'est-à-dire du ciel, ou plus exactement des cieux (voir Schürer, *Jahrb. f. prot. Theol.*, 1876, p. 171 et suiv. ; cf. Heinrici, *Beiträge zur Geschichte des N. T.*, t. II, (1900), p. 15 et suiv.). Dans ces conditions, il importe peu de savoir quel a été le terme employé par Jésus. Mais le plus vraisemblable est de supposer que, conformément à l'usage courant, il ait dit : *le royaume des cieux* (Dalman, *Worte Jesu*, p. 76-77). Matthieu aurait reproduit littéralement le texte primitif. Marc et Luc, soucieux d'éviter les malentendus auxquel pouvait donner lieu, dans le monde grec, cette expression qui paraissait désigner un royaume purement céleste, ont traduit : royaume de Dieu : ce qui est, d'ailleurs, l'exacte interprétation du terme employé par Jésus.

de la fin des temps, où Dieu a rempli toutes les promesses qu'il a faites à son peuple, et où il a détruit pour jamais, avec Satan, le péché, la misère et la mort[1] ». En déliant ces « enfants d'Abraham » que Satan tenait assujettis, Jésus manifeste à des regards moins prévenus que ceux des Pharisiens la réalisation commençante des promesses divines. C'est proprement, pour Satan, le commencement de la fin. En ce sens, Jésus a véritablement considéré la guérison des possédés, suivant l'expression de Harnack, comme le « sceau de sa mission[2] ».

Une autre parole de Jésus, également adressée aux Pharisiens, nous permet de faire un progrès nouveau dans l'intelligence de la notion évangélique du Règne de Dieu.

Les Pharisiens demandaient à Jésus : « Quand viendra le Règne de Dieu ? » Il leur répondit : « Le Règne de Dieu vient sans qu'on puisse observer les signes de sa venue. Car voici : le règne de Dieu est au milieu de vous[3] ».

L'interprétation de ce passage est sujette à controverse.

D'abord, l'expression μετὰ παρατηρήσεως a été traduite de bien des manières. Le sens généralement adopté autrefois (*avec éclat*) est universellement rejeté aujourd'hui. J. Weiss a fait remarquer très à propos que παρατήρησις était une expression empruntée au langage astronomique, et qui s'appliquait à l'observation des signes auxquels on discernait l'imminence d'une éclipse de soleil. Par extension, on pouvait employer ce mot pour désigner les calculs au moyen desquels l'apocalyptique cherchait à évaluer le délai qui restait encore à courir avant la venue du Règne de Dieu. Jésus écarte cette méthode. Le Règne de Dieu, d'après lui, vient sans qu'on puisse le prévoir. Il ne suffit pas de dire que sa venue est soudaine. Il vient *sans qu'on s'en rende compte*. Il est donc, en un certain sens, une réalité invisible.

Ici se pose la question la plus grave :

1. Jülicher, *Gleichnisreden*, t. II, p. 231.
2. *Wesen des Christentums*, p. 39.
3. *Luc*, 17, 20-21.

Comment traduire : ἐντὸς ὑμῶν ?

Des hommes aussi divers que F. Godet, Harnack, Tolstoï, H.-S. Chamberlain et Wellhausen, traduisent : *En vous*[1]. La plupart des critiques modernes, notamment Holtzmann, Baldensperger, J. Weiss, Bousset, préfèrent la traduction : *Au milieu de vous.*

Au premier abord, la traduction la plus vraisemblable semble être *en vous.* Le sens naturel de ἐντὸς est : *à l'intérieur de.* L'expression qui correspond à : *au milieu de*, et que Luc emploie très fréquemment, c'est ἐν μέσῳ.

Mais que peut signifier ici : *à l'intérieur de* ? N'oublions pas que Jésus parle aux Pharisiens. C'est à eux qu'il dirait : le Règne de Dieu est dans votre âme (car enfin, ce serait là le sens de ἐντὸς ὑμῶν) ! Ce n'est pas admissible.

Enfin, cette parole serait absolument isolée et inattendue. Elle ne s'accorderait point du tout avec l'ensemble de la prédication relative au Règne de Dieu.

Il faut donc, en dépit des regrets que nous en pourrons éprouver, sacrifier l'admirable tradition : *En vous*, et traduire résolument : *Au milieu de vous.* Il y a des exemples de cet emploi de ἐντὸς dans le grec classique[2], et quand ce

1. Voir également Bruston, *Fragment d'un recueil de paroles de Jésus.* Paris, 1905. Le même auteur a développé son point de vue dans une série d'articles (*Vie nouvelle*, 9 janvier 1909) *Revue de Théologie*, (Montauban), 1er mars 1909 ; Wabnitz y a répondu avec une grande précision dans deux notes successives publiées par la *Revue de Théologie* (1909 : p. 234 et suiv. p. 289 et suiv.). Causse se rallie en somme au point de vue de Wabnitz (*L'évolution de l'Espérance messianique*, p. 74, note).

2. Cf. Xénophon, *Anabase*, 1, 10, 3 ; *Hist. grecque*, 2, 3, 19. Qu'on ait, dès les temps les plus anciens, entendu la parole de Jésus, dans un sens purement spirituel, n'a rien qui doive nous étonner : l'évolution normale du Christianisme a consisté à intérioriser le Royaume de Dieu. Il n'y a donc pas lieu de s'émouvoir si l'on trouve dans un ancien recueil des Logia cette parole : ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν ἐντὸς ὑμῶν ἐστι. Ὅστις οὖν ἑαυτὸν γνῷ, ταυτην εὑρησει ; ou chez Hippolyte, cette expression : τὴν εντὸς ἀνθρώπον βασιαείαν οὐρανῶν ζητουμένην (cf. Bruston, *Revue de Théol. de Montauban*, 1909, p. 485). Il s'agit de savoir quel sens l'évangéliste attachait à cette parole : or, ceci ne semble pas douteux. Elle est adressée, d'après lui, aux Pharisiens. Ce cadre est-il primitif, comme j'incline à le croire ? Est-il, comme le pense Loisy, créé par l'évangéliste ? Peu importe : du moment où l'évangéliste croit que les interlocuteurs de Jésus, ce sont les Pharisiens, il n'a pu donner à la déclaration du maître un sens qui leur eût été incompréhensible. Les Pharisiens entendaient nécessairement le Royaume au sens eschatologique. Ils n'auraient pu comprendre la parole de Jésus, Loisy l'a fort justement montré. L'idée d'une présence spirituelle et morale du Royaume dans les âmes, dit il, « est étrangère à l'Evangile, et l'on peut dire à la Bible entière. » (*Ev. Syn.*, t. II, p. 404). C'est l'évidence même.

texte serait unique, il n'y a pas à en douter : c'est le seul sens qu'il puisse avoir.

Que veut dire Jésus ? Il accentue le caractère invisible et actuel du Règne de Dieu, sans écarter toutefois sa manifestation à venir : au contraire. D'invisible, le Règne de Dieu deviendra visible ; mais il est déjà là. Non pas dans le cœur des hommes, toutefois. Le Règne est déjà là, parce que Jésus est là. Il est incarné en Jésus, par qui la sainteté et l'amour s'introduisent dans le monde ; en Jésus, qui exerce déjà la souveraineté divine sur la terre, parce qu'il chasse les démons et qu'il apprend à ses disciples la véritable obéissance au Père Céleste.

Un autre texte vient confirmer cette interprétation. Ici, Jésus s'adresse au peuple : « Quand vous voyez un nuage monter à l'ouest, vous dites aussitôt : Il vient de la pluie, — et c'est ce qui arrive. Et quand le vent du sud souffle, vous dites : Il va faire chaud, — et c'est ce qui arrive. Hypocrites ! vous savez interpréter l'aspect du ciel, mais vous ne savez pas interpréter le temps présent[1] ».

Ce que Jésus reproche à ses auditeurs, c'est de ne pas savoir (ou de ne pas vouloir) comprendre les signes de l'histoire. Ils savent observer le ciel ; mais ils ne savent pas observer le monde spirituel. Le Règne de Dieu vient à eux, et ils n'en savent rien. Ils savent prédire la chaleur ou la pluie ; mais leur entendement spirituel est fermé aux réalités invisibles. Il peut bien n'être ici question que des signes précurseurs de la venue du Règne ; mais ce texte, tout en ayant une signification moins nette que le précédent, montre ce que Jésus a voulu dire en employant le mot de παρατήρησις. Il a fait allusion à l'aveuglement de ses contemporains, qui n'ont pas su discerner les symptômes de la venue du Règne : voici, le Règne est là !

Après cela, il est inutile de se demander si le Règne est

1. *Luc*, 12, 54-56. Le texte parallèle (*Matth.*, 16, 3), qui se rapporte aux Pharisiens, ne figure pas dans les meilleurs manuscrits.

présent ou futur. Il est présent, en réalité, puisque Jésus est là ; futur, puisque les hommes ne s'aperçoivent pas encore de sa venue, et qu'un jour, ils seront obligés de s'en apercevoir.

En somme, Jésus n'a fait que de très rares allusions à la présence du Règne dans le monde; et il ne s'est exprimé ainsi qu'en des heures d'enthousiasme, où il lui semblait que la victoire était toute proche. Le règne de Dieu n'a jamais été pour lui le résultat d'une lente évolution spirituelle. Il y a vu l'irruption du divin sur la terre — la conquête du monde par Dieu, conquête dont il se sentait l'instrument prédestiné. Non pas le résultat d'un processus de l'ordre naturel, mais la manifestation soudaine, dans le monde, d'une puissance surnaturelle [1].

Il y a cependant les « paraboles du royaume de Dieu » qui semblent donner un démenti à cette interprétation. Suivant Causse [2], le royaume de Dieu semble bien être, dans ces textes et dans quelques autres, une communauté déjà existante qui doit grandir comme la semence croît d'elle-même, comme le levain fait lever la pâte, comme le grain de sénevé devient un grand arbre.

Evidemment, on peut interpréter dans ce sens les paraboles « du Royaume de Dieu » : Quand Jésus se compare à un semeur, et sa parole à une graine qui germe et croît « sans qu'on sache comment », — quand il compare le royaume de Dieu au levain, ou au grain de sénevé, — la plus petite de toutes les semences, et qui devient un arbuste plus grand que tous les légumes, — il semble qu'il y ait là un thème approprié pour l'éloquence des théoriciens de l'évolutionisme [3].

Mais il n'est pas sûr que les diverses paraboles auxquelles

1. « Das Reich Gottes, — darauf kommt alles an — bleibt hier ganz in der Sphäre des Wunderbaren, « Supranaturalen », liegen. (Bousset, *Jesus*, p. 38.)

2. *L'espérance messianique.*

3. Voir Bartmann, *Das Himmelreich und sein König nach den Synoptikern biblisch-dogmatisch dargestellt*, Paderborn, 1904, p. 16 et suiv., Batiffol, *L'enseignement de Jésus*, p. 162 et suiv.

je viens de faire allusion aient été originairement composées en vue d'expliquer la notion du royaume.

Selon J. Weiss, les formules d'introduction (*il en sera du royaume de Dieu comme de*, etc...) seraient l'œuvre des évangélistes, et elles ne coïncideraient pas avec les paraboles qui suivent[1]. Par exemple, les paraboles du levain et du grain de sénevé se rapporteraient originairement à l'*Evangile*, et non au *royaume*. L'ensemble des paraboles dites du « royaume de Dieu » aurait été classé sous cette rubrique générale, à cause de cette parole de Jésus : « Il vous est donné de connaître les mystères du règne de Dieu, mais à ceux-là (ceux du dehors) tout arrive sous forme de paraboles[2] ».

L'hypothèse de J. Weiss est assez intéressante pour être examinée de près. Comme tous les paradoxes, elle renferme du vrai et du faux.

D'abord, ces formules d'introduction que J. Weiss trouve si gauches, et dont il conteste l'authenticité, Fiebig les a retrouvées dans les paraboles de la *Mehilta*[3]. C'était la façon de s'exprimer des rabbins. Et c'est une preuve d'authenticité qui semble être décisive.

L'usage rabbinique nous autorise à penser que le lien entre le titre et la parabole pouvait être plus ou moins lâche[4]. Ainsi, Matthieu a pu comparer le règne de Dieu à un maître de maison qui convie des ouvriers à travailler dans sa vigne. Ici, la parabole se rapporte au salaire par lequel Dieu, un jour, récompensera les services des hommes, — et non pas au champ d'action où les hommes sont à l'œuvre sur la terre[5].

Ceci dit, on ne voit pas pourquoi, dans les paraboles du

1. *Predigt Jesu*, 2e éd., p. 45 et suiv. Cf. *Schriften des N. T.*, 2e éd., t. I, p. 111 et suiv.

2. *Marc*, 4, 10-11.

3. Voir Fiebig, *Altjüd. Gleichnisse*, p. 97 ; Jülicher, *Gleichnisreden*, t. I, p. 98.

4. Cf. Klostermann, *Handb.*, t. II, p. 250.

5. *Matth.*, 20, 1 et suiv. Wellhausen voit ici l'Eglise chrétienne (d'après les comparaisons de l'Ancien Testament, où Israël était la vigne de Dieu) : cf. *Ev. Matth.*, p. 100. Mais la vigne est le thème habituel des paraboles.

levain et du grain de sénevé, il devrait être question d'autre chose que du Royaume. Ces deux paraboles sont introduites par deux exordes semblables, qui ont l'allure de la poésie sémitique[1] :

A quoi le Règne de Dieu est il semblable ?

A quoi le comparerai-je[2] ?

De plus, elles sont rigoureusement parallèles. Elles mettent les petits commencements du Règne de Dieu sur la terre en regard de sa grandeur future. Cette comparaison ne favorise pas nécessairement l'interprétation évolutionniste[3]. Le grain de sénevé, ou le levain, c'est l'activité présente, si obscure encore, de Jésus; l'arbuste épanoui, la pâte gonflée, c'est la transformation future du monde ; mais rien n'indique que cette transformation doive être insensible et lente. Le levain a vite fait de gonfler la pâte, et le grain de sénevé de croître. Ce que Jésus a voulu marquer, c'est le contraste saisissant qui éclate entre la petitesse des commencements et la grandeur des résultats. Sans doute, il aperçoit un rapport organique entre le présent et l'avenir : il rattache la venue du Règne de Dieu à son ministère actuel ; mais il ne supprime nullement la manifestation extérieure, soudaine, universelle du Royaume.

De même, il me paraît que la plupart des auteurs interprètent inexactement la petite parabole qui est propre à Marc, et qui est un des joyaux les plus précieux de son Evangile :

« Voici ce qui en est du règne de Dieu : c'est comme quand un homme jette de la semence en terre. Il dort, il se lève, la nuit et le jour, et la semence germe et pousse,

1. Wellhausen, *Evg. Marci*, p. 37.

2. *Luc*, 13, 18, 20 (cf. *Luc*, 7, 31 ; *Marc*, 4, 30).

3. Il ne faut pas méconnaître que le règne de Dieu, d'après ces paraboles n'est pas extérieur au monde : sa venue finale est en relation organique avec l'activité présente de Jésus, et c'est bien cette relation organique, après tout, que ces paraboles mettent en lumière. Mais c'est aller trop loin, à mon sens, que de dire avec Causse (*ouv. cit.* p. 76) : « C'est donc entement, laborieusement et par évolution que le royaume de Dieu vient parmi l hommes. »

il ne sait comment. D'elle-même, la terre porte du fruit : d'abord la tige, puis l'épi, puis le grain mûr dans l'épi. Mais, quand l'état du fruit le permet, il y met la faucille, parce que la moisson est là. [1]»

A propos de cette parabole « claire comme la lumière du matin », Wellhausen rappelle le mot de Gœthe qui en est, selon lui, la traduction libre, mais exacte : « Mon champ, c'est le temps ». Le semeur peut passer son chemin : il a commencé une œuvre qui continuera sans lui, et qui s'achèvera sous l'impulsion d'une nécessité immanente [2].

Sabatier croit aussi que Jésus a compté avec le temps : « Il laisse le temps faire son œuvre et développer, les unes après les autres, les conséquences des principes qu'il a posés dans les âmes. Il sème ; d'autres moisonneront de siècle en siècle les épis toujours nouveaux qui sortiront de ces semailles toujours divines [3] ».

Il nous est difficile, actuellement, de nous placer à un autre point de vue. Mais il est fort douteux que notre point de vue moderne ait été celui de Jésus. Dans l'admirable parabole que je viens de rappeler, ce n'est pas la croissance insensible et pourtant certaine du grain qui doit attirer notre attention : c'est le caractère spontané de cette croissance. *D'elle-même* (αὐτομάτη), la terre produit l'épi. Le Règne n'est pas l'œuvre des hommes : il est l'œuvre de Dieu ; et c'est la meilleure garantie de sa venue [4].

Il y a une harmonie profonde entre les lois du monde visible et celles du monde invisible. Il faut d'abord que du grain sorte la tige, et de la tige l'épi ; puis, dans l'épi, se formera le grain : et alors, ce sera l'heure de la moisson. Tout cela demande du temps. Combien de temps ? Pas beaucoup plus, peut-être, qu'il n'y en a dans l'intervalle des semailles et des moissons de la terre. Une parole mysté-

1. *Marc*, 4, 26-29.
2. Wellhausen, *Evg. Marci*,, p. 36-37.
3. *Esquisse d'une Philosophie de la Religion*, p. 223.
4. Bousset, *Jesus*, p. 39-40.

rieuse en apparence, mais qui paraît très normale quand on sait ce qu'est le « Fils de l'Homme » des Evangiles, nous montre à quel point Jésus envisageait la fin du monde comme prochaine : « Je vous le dis en vérité, déclarait-il à ses disciples, vous n'aurez point fini de parcourir les villes d'Israël, que l'« Homme » ne soit venu [1] ». La parousie étant si proche, l'image de la semence et celle du levain ne correspondaient pas, dans l'esprit de Jésus, à l'idée d'un principe qui transforme lentement l'humanité, du dedans au dehors. Sur ce point, l'Evangile de Jean nous permet de compléter la pensée de Jésus. Il lui attribue cette parole : « Si le grain de froment ne meurt, il reste seul ; mais s'il meurt, il porte beaucoup de fruit[2] : » Et c'est là, incontestablement, une parole du type « synoptique ». Entre les semailles et la moisson, il y a une période obscure, nécessaire pourtant : période de mort apparente, qui est en réalité une éclosion de la vie. Perreyve, dans son *Chemin de la Croix*, a parlé en termes admirables de cette mort d'où jaillit la vie. Le lien organique qui existe entre le présent et l'avenir du Règne de Dieu, le voilà. Par sa mort, Jésus, qui incarne le Règne de Dieu *en puissance*, provoquera la réalisation visible du Règne de Dieu *en acte*.

On peut, si l'on y tient, interpréter les paraboles « du Royaume de Dieu » au sens évolutif et social, qui est, pour un moderne, le sens naturel, mais alors, on aboutit à une dualité dans la notion du Règne de Dieu. Or, cette dualité est inconcevable. D'après de nombreux textes, le règne de Dieu est futur, prochain, et pour autant qu'il se manifeste sur la terre, il y apparaît non dans une société de fidèles, mais dans la personne de Jésus. Dès lors, il n'y a point de place, entre la puissance et l'acte, entre le commencement du Royaume et son achèvement, pour l'histoire de l'Eglise. On ne peut spiritualiser les textes eschatologiques que par une

1. *Matth.*, 10, 23.
2. *Jean*, 12, 24.

transposition (qui n'a d'ailleurs rien d'illégitime, doctrinalement parlant). On ne saurait les ramener au point de vue de l'évolution. Au reste, tant qu'on se tient sur le terrain de l'histoire stricte, on est bien forcé de donner aux expressions de l'Evangile leur signification première et de trouver un biais qui permette de concilier les paraboles du Royaume avec l'interprétation eschatologique. Or, ce biais peut être trouvé. L'hypothèse inverse est exclue : il n'y a pas moyen d'interpréter les paroles eschatologiques au sens évolutif [1].

Et ici nous rencontrons une nouvelle parole qui, dans cet ensemble, n'a plus rien de mystérieux :

« Je vous dis en vérité qu'il y en a certains de ceux qui sont ici qui ne goûteront point la mort avant d'avoir vu le règne de Dieu venir *avec puissance* (ἐν δυνάμει)[2]. »

Les textes parallèles divergent d'une façon remarquable. Luc dit simplement :

« Je vous le dis en vérité, il y en a certains de ceux qui sont ici qui ne mourront point qu'ils n'aient vu le règne de Dieu[3]. »

Quant à Matthieu, il s'écarte encore davantage de Marc :

« Il y en a certains de ceux qui sont ici qui ne goûteront point la mort, qu'ils n'aient vu le Fils de l'Homme venir avec son règne[4]. »

Le texte de Matthieu doit être écarté. Le « règne » de l' « Homme » est une conception étrangère à l'ensemble des Evangiles (sauf en ce qui concerne les derniers moments de la vie de Jesus) : par contre, c'est une idée qui se retrouve à plusieurs reprises chez Matthieu[5]. Puis, il est question de l' « Homme » dans ce qui précède : il est naturel que Matthieu, qui a généralisé l'emploi de ce terme, l'ait substitué

1. Voir Loisy, *Ev. Syn.*, t. I, p. 765 et suiv.).
2. 9, 1.
3. 9, 27.
4. 16, 28.
5. 13, 41 ; 19, 28 ; 20, 21.

ici au terme de *Règne de Dieu ;* tandis qu'on ne verrait pas comment une notion aussi profonde que celle du Règne de Dieu venant *avec puissance* aurait été introduite dans un texte où, primitivement, il n'était question que de l' « Homme ».

Mais l'expression ἐν δυνάμει serait-elle *paulinienne* ?

Dans l'épître aux Romains, Paul emploie ἐν δυνάμει dans un sens analogue, quand il déclare que Jésus a été établi « Fils de Dieu avec puissance par la résurrection ». Mais Marc ne parle pas du Fils de l'Homme : il parle du Règne de Dieu. S'il avait été influencé par le texte paulinien, il aurait fait allusion au retour de Jésus, et non à la venue du Règne. La pensée de Paul est parallèle à celle de Marc : elle n'est pas identique. Tout au plus peut-on admettre que la tournure ἐν δυνάμει ait influé sur la terminologie de Marc, qui, ailleurs, emploie de préférence la préposition *avec* (μετὰ δυνάμεως).

Ainsi, il y a deux états du Règne. Le règne qui vient *avec puissance* est l'antithèse du règne apparu avec faiblesse du vivant de Jésus.

Le règne présent et le règne futur sont entre eux dans le rapport de la *puissance* (entendue au sens aristotélicien : ἐνεργεία et non δυνάμις) et de l'*acte*.

Cependant, il ne faudrait pas en conclure que le règne de Dieu dût venir par évolution. Jésus a toujours cru qu'il viendrait par *révolution*. Quand il est apparu, sa venue était le signe avant-coureur de cette révolution prochaine ; et, quand la pensée de la mort a envahi tout l'horizon de sa vie, il a envisagé cette mort comme la condition grâce à laquelle le Règne de Dieu, caché aux yeux des hommes, limité dans son expansion par les résistances de Satan, allait passer de la puissance à l'acte. Pour se rendre bien compte des raisons qui l'inclinaient à mettre ainsi sa confiance en l'avenir, il faut comprendre ce que signifiait pour Jésus la mort vers laquelle il marchait. Ce sera l'objet du chapitre intitulé : *Le Rédempteur*. Pour l'instant, je me borne à retenir le fait, sans chercher à l'expliquer, et en constatant que, pour Jésus, la mort était la préparation du triomphe. Bientôt, en qualité

d' « Homme », il reviendrait dans la gloire, et alors, le règne dont il n'avait encore fait qu'entrevoir la venue, se réaliserait.

Tel est le point de vue d'où se résolvent toutes les antithèses de l'Evangile. Il y a unité fondamentale dans la doctrine du Règne. Sauf les exceptions que j'ai analysées, et qui s'harmonisent avec l'idée du Règne futur, il n'est aucun texte authentique de l'Evangile qui se rapporte au Règne présent.

Jésus a appris à ses disciples à dire au Père : « Que ton règne vienne ! » Le Règne de Dieu n'était donc pas encore venu, à proprement parler.

Il a dit que le plus petit dans le Royaume des cieux était plus grand que Jean-Baptiste. Ceci s'applique au Royaume futur. Jésus a voulu montrer l'abîme qui séparait le présent de l'avenir, — le plus petit, dans le monde futur, devant être supérieur au plus grand prophète du monde actuel.

L'expression : *Evangile du Royaume*, se rapporte également, malgré les apparences, au Royaume à venir. Elle n'est pas fréquente dans les Evangiles[2]. Là où elle se rencontre, elle s'applique évidemment à la prédication dont Jésus a défini le contenu lorsqu'il disait à ses disciples : « Prêchez et dites : Le Royaume des cieux est proche[3] ».

Jésus invitait ses auditeurs à *chercher* le Royaume de Dieu. « Cherchez, disait-il, et vous trouverez[4] ». S'agirait-il ici d'un bien actuel ?

Rien ne l'indique. Dans le présent, on cherche ; dans

1. Bousset, qui se prononce dans ce sens, en tire argument contre l'authenticité de ce texte (*Jesus*, p. 40).

2. Luc associe le fait d'*évangéliser* à la notion du Royaume. Des deux textes où il fait ce rapprochement, l'un (4, 43) se retrouve chez Marc (1, 38), mais sans la mention du Royaume ; l'autre (16, 16) soulève comme nous l'avons vu, des objections sérieuses (voir plus haut, p. 199). Quant à Matthieu, il met une seule fois l'Evangile en rapport avec le royaume (24, 14) ; et, ici encore, le Royaume fait défaut dans le texte parallèle de Marc (13, 10).

3. *Matth.*, 10, 7.

4. *Matth.*, 7, 7.

l'avenir, on trouvera. Le Royaume des cieux est semblable à un trésor invisible, caché dans un champ[1]. Il existe donc ; mais les hommes ne le voient point. Pour l'avoir, il faut acheter le champ. Le Royaume de Dieu est semblable à une perle de grand prix[2]. Pour l'avoir, il faut donner tout ce qu'on a. L'idée est toujours la même : celui qui veut posséder les biens du monde à venir doit renoncer à tout. A cette condition seulement, après avoir cherché, il trouvera[3].

Dans un sens analogue, Jésus a dit : « Cherchez le Règne de votre Père, et ces biens (la nourriture et le vêtement) vous seront donnés en surplus[4] ». On voit clairement que la recherche dont il parle consiste essentiellement dans la prière. Les croyants doivent, comme l'indique l'Oraison Dominicale, demander à Dieu, tout d'abord, la venue de son Règne. Les biens secondaires, tels que la nourriture et le vêtement, seront une conséquence de la venue du Bien suprême.

Holtzmann a très justement rapproché ce texte du sermon sur la montagne d'une parole de Jésus rapportée par Origène : « Demandez les grandes choses, et les petites vous seront données en surplus ; demandez les choses du ciel, et les choses terrestres vous seront données en surplus. »

Il faut accorder à J. Weiss que la formule d'introduction qui convenait à certaines paraboles a été, par erreur, appli-

1. *Matth.*, 13, 44.

2. *Matth.*, 13, 45.

3. Je ne saurais adhérer à l'interprétation de Causse (*ouv. cit.*, p. 74 qui voit ici : « un royaume intérieur, une énergie morale qui transforme l'individu, un état de l'âme pardonnée et vivifiée par l'Esprit. » Voir Jülicher, *Gleichnisreden* t. II, p 581-585, dont l'interprétation, sur ce point, semble décisive.

4. *Luc*, 12, 31. Le texte habituellement cité est celui de Matthieu (6, 33). Ici, le *Sinaiticus* lit : *Cherchez son règne et sa justice* ; le *Vaticanus* : *Cherchez la justice et son règne*. Mais les deux textes se heurtent à de grosses difficultés. Le second est compliqué et singulier ; le premier renferme deux états construits en rapport avec un seul pronom, ce qui est contraire à l'usage araméen ; puis, « Dieu » est trop loin de là pour que le pronom s'y rapporte aisément. Wellhausen supprime le pronom en question ; mais il ne se dissimule pas que ce n'est qu'un expédient (*Evg. Matth.*, p. 30). Par contre, le texte de Luc est naturel et facile : le pronom y est à sa place, et se rapporte normalement au « Père », qui est mentionné dans le verset précédent. Et que tel soit le texte primitif, c'est ce que prouve ce fait, que Matthieu lui-même n'a point mis à cet endroit l'expression de *Royaume des Cieux*, qui lui est habituelle — influencé sans doute par le texte des *Logia*, semblable à celui de Luc.

quée à d'autres, auxquelles elle ne convient en aucune mesure : ainsi, la parabole de l'ivraie[1] et celle du filet[2].

La parabole de l'ivraie est généralement appliquée aux conditions historiques de l'Eglise visible (identifiée au Royaume de Dieu sur la terre). Il est évident que, si telle est sa signification primitive (et, tant qu'on garde la formule qui l'introduit, il n'y a pas moyen d'en douter), elle n'est pas authentique[3]. Par contre, si l'on ôte cette formule, tout devient clair : et cette énigmatique parabole se trouve renfermer, dans sa brièveté, un exposé complet de la philosophie de l'histoire qui est à la base des Evangiles. Dans le monde, qui était le champ de Dieu, l'Ennemi a semé de l'ivraie. Mais la patience divine, pour ne pas risquer d'anéantir les germes du bien en détruisant l'ivraie, laisse subsister le mal sur la terre jusqu'au jour de la moisson. L'eschatologie joue ici un rôle essentiel ; et le Règne de Dieu est toujours à venir.

La parabole du filet est plus difficile à expliquer. Il se peut qu'elle soit, non une explication de l'état réel du monde, mais une justification de la méthode de Jésus, qui appelait à lui les pécheurs, sans distinction, laissant à l'avenir le soin de faire l'indispensable triage. Il se peut aussi qu'il y soit question des apôtres et de leurs méthodes d'évangélisation. De toute manière, le jugement dernier forme le fond du tableau. C'est à ce moment-là — et non avant, — que le Règne de Dieu se réalise.

Dans les deux cas, le Règne de Dieu joue un rôle. Mais il n'est, ni le champ, ni le filet. On s'explique que Matthieu ait encadré ces paraboles dans l'ensemble de celles qu'il a groupées autour de l'idée du Règne de Dieu ; néanmoins, il y a là une légère inexactitude, et on ne peut utiliser ces deux passages pour déterminer les caractères du Règne de Dieu.

1. *Matth.*, 13, 24-30.
2. *Matth.*, 13, 47-50.
3. Cf. Loisy. *Ev. Syn.*, t. I, p. 777 et suiv.

Il est également certain que la parabole du semeur[1] ne donne pas de lumière sur la nature du Règne de Dieu.

D'après l'interprétation qu'en donnent les Evangiles (et dont il ne me paraît pas, malgré tout, qu'il faille récuser en doute l'authenticité fondamentale), il s'agit de la *Parole*, et non du règne de Dieu. Longtemps, ce terme de Parole a paru suspect, ne se rencontrant, en dehors de ce texte, que chez Luc, et surtout dans les *Actes*. Mais Fiebig, dans son intéressante étude comparative des paraboles juives et chrétiennes[2], a établi l'emploi du même terme dans l'enseignement rabbinique. Ici, par conséquent, il faut donner raison à J. Weiss : Jésus parle du succès variable de son Evangile, et non des conditions de la diffusion du Règne de Dieu sur la terre.

L'aspect des choses est faussé par l'insertion de la péricope où il est question du *mystère du Règne de Dieu*[3].

A cet endroit, Luc et Matthieu dépendent uniquement de Marc, — l'enchaînement des idées étant, dans nos trois Evangiles, tout à fait identique.

La demande d'explication formulée par les disciples a motivé l'insertion d'une remarque générale de Jésus sur l'enseignement parabolique et ses résultats.

Mais de la sorte, il y a deux réponses de Jésus à ses disciples ; et la première vient briser l'ordre naturel des idées. La véritable réponse de Jésus ne commence qu'au verset 13 : « Vous ne comprenez pas cette parabole ; comment donc voulez-vous comprendre toutes les paraboles? » Et de l'explication qu'il donne aux siens, il ressort que la parabole du semeur n'avait rien de mystérieux : qu'ainsi, ce n'était point le lieu d'opposer à l'aveugment de la foule la clairvoyance des disciples, admis à comprendre « le mystère du Règne de Dieu ».

1. *Marc*, 4, 1-20 (*Matth.*, 13, 1-23 ; *Luc*, 8, 4-15).

2. *Altjüd. Gleichnisse*, p. 132 et suiv. Chez les Rabbins, la « Parole », c'est la parole de Dieu révélée dans l'Ancien Testament. On conçoit que Jésus ait donné à on message prophétique la même portée et le même titre.

3. *Marc*, 4, 11-12 (*Matth.*, 13, 12-15 ; *Luc*, 8, 10).

Cette expression est donc sans rapport avec la parabole du semeur. Et c'est pourquoi, dans l'Evangile de Marc, elle lui reste étrangère ; mais elle exerce son influence sur l'interprétation de Matthieu, dont elle favorise le point de vue. Matthieu, qui considère le Royaume de Dieu comme l'Eglise visible, rapporte la parabole du semeur aux divers états d'âme qui se rencontrent dans le champ divin. Il supprime cette expression de Marc : « La semence, c'est la parole », parce qu'il ne s'intéresse plus à l'acte du semeur, mais au champ ensemencé, c'est-à-dire à l'Eglise[1]. Ceci nous montre comment, lorsqu'elle a vu s'éloigner le Règne de Dieu dont Jésus avait annoncé et préparé la venue, la tradition a cru pouvoir appliquer à la société actuelle ce terme de *Règne de Dieu*, qui désignait originairement le régime idéal de l'avenir, et a groupé sous cette rubrique les enseignements qui se rapportaient à l'Evangile de Jésus et à sa propagation sur la terre.

Retenons de cette analyse que le terme : « Mystère du royaume des cieux » est étranger à la parabole du semeur. Nous déterminerons tout à l'heure son exacte signification.

Là s'arrêtent les concessions qu'il y a lieu de faire à l'intéressante théorie de J. Weiss[2].

En résumé, les paraboles qui se rapportent à peu près sûrement au Règne de Dieu sont : 1° la parabole du grain de blé ; 2° la parabole du levain ; 3° la parabole du grain de sénevé ; 4° les paraboles du trésor caché et de la perle de grand prix.

Nous sommes en état maintenant de préciser le sens que Jésus attachait à cette expression : « Le mystère du Règne de Dieu ».

La parabole était pour Jésus un moyen d'éclairer ses auditeurs en les forçant à réfléchir. Souvent elle n'a pas atteint son but. Jésus a relevé à mainte reprise l'inintelligence du public, qui ne savait pas discerner sous ces images la vérité profonde qu'il cherchait à faire pénétrer dans les âmes.

1. Wellhausen, *Evg. Matth.*, p. 68. Comparez à ce point de vue la parabole du semeur avec celle de l'ivraie (*Matth.*, 13, 24 et suiv.).

2. Voir Bousset, *Jesu Predigt*, p. 95.

Il y avait donc un mystère qui se dissimulait sous l'enveloppe des paraboles, de certaines paraboles tout au moins. Ce mystère, nous le connaissons : Jésus l'a désigné, en indiquant qu'il était en rapport avec le Règne de Dieu.

Que pouvait-il y avoir de *mystérieux* dans la notion du Règne de Dieu, sinon ce que Jésus y mettait de nouveau? Le mystère, c'est la pensée originale de Jésus, la révélation qu'il a apportée sur le Règne de Dieu.

Si nous comparons la doctrine évangélique du Règne de Dieu avec l'enseignement officiel des contemporains de Jésus, nous apercevons aussitôt une différence fondamentale. Les Juifs attendaient l'apparition soudaine du Règne de Dieu ; Jésus travaillait à préparer sa venue. Pour les Juifs, suivant l'heureuse formule de Wellhausen, le Règne de Dieu devait être un accident ; pour Jésus, ce fut un but.

Entre le présent et l'avenir, les Juifs ne voyaient aucun lien. Ils pouvaient s'efforcer de réaliser certaines conditions préliminaires de la venue du Règne, en faisant pénitence et en obéissant à la Thora ; mais il n'y avait aucun lien organique entre leur fidélité à la loi divine et l'avènement de la délivrance finale. De là le sombre désespoir qui envahissait par degrés l'âme juive, et qui devait la pousser aux suprêmes égarements.

Dans l'activité de Jésus, le présent est apparu comme le germe de l'avenir. « Un semeur sortit pour semer. » Cette parole résume le ministère de Jésus dans son originalité profonde. Il a été sur la terre le Semeur de la Vie.

Ce n'est pas qu'il ait réduit l'initiative divine dans la fondation du Règne. Il a blâmé ceux qui cherchaient à « tirer à eux » le règne de Dieu. Il a attribué au Père, comme nous le verrons, l'initiative souveraine. Le Règne de Dieu est resté *à venir*. Mais il existe déjà en puissance, comme l'épi mûr est en puissance dans le grain : et voilà le mystère. Sous les apparences humbles de Jésus, le Règne de Dieu se cache. Les Pharisiens, qui l'attendent pourtant, ne savent pas discerner ses faibles commencements. Ils ignorent le mystère

du Règne de Dieu. Ils observent le ciel, pour deviner quand il viendra, et ils ne se rendent pas compte qu'il est déjà là.

On voit dans quelle mesure Jésus a fondé le Règne de Dieu, et dans quelle mesure il n'a fait que le préparer.

Il n'a pas *fondé* le Règne de Dieu, en ce sens, qu'il n'a fondé aucune institution représentative de la royauté divine sur la terre. Son but n'a point été de créer ce que nous appelons une Eglise [1]. Il n'est pas probable qu'il ait jamais employé le mot correspondant, ni aucun terme que ce soit d'analogue [2]. Il n'a institué ni clergé, ni culte, ni sacrements : rien de ce qui fait une Eglise, selon la définition habituelle. Il n'a pas opposé théocratie à théocratie. Il n'a point songé à établir une religion nouvelle, rivale du judaïsme. Enfin, il n'a point prétendu faire descendre le Règne de Dieu sur la terre, puisqu'il a appris à ses disciples à dire : que ton règne vienne !

Sa mission consistait donc essentiellement à préparer les voies au Règne de Dieu. Mais il a fait plus, car son autorité était déjà un reflet de l'autorité divine. Les puissances de l'avenir rayonnaient par lui sur la terre obscure. Partout où il passait, l'espérance du Règne de Dieu devenait réalité. Il semblait que sa présence suffît à suspendre les conditions habituelles de la vie terrestre.

Il était à la fois l'Annonciateur du jugement et le Dispensateur du pardon. Tout, dans son activité, s'orientait vers cette catastrophe prochaine qui devait entraîner l'anéantissement du monde présent, sur les ruines duquel Dieu élèverait un monde nouveau. Jésus n'a point donné la législation de ce monde nouveau : il a seulement montré à ses disciples à quelles conditions ils pourraient s'adapter au nouvel état de

1. En groupant autour de lui quelques intimes, son intention était de les employer à répandre largement autour de lui le message de la venue prochaine du Règne. Ils devaient être les collaborateurs de sa mission, — associés à ses souffrances dans le monde présent ; à sa gloire, dans le monde à venir. Il ne songeait pas à en faire les fondateurs de son Eglise. Il ne faut pas confondre les intentions de Jésus de Nazareth avec celles du Ressuscité.

2. J'ai traité assez longuement cette question, dans mon étude sur la *Notion de l'Apostolat* (p. 132 et suiv.).

choses. Le pardon des offenses, l'amour inlassable, une confiance d'enfant, un détachement absolu des biens terrestres, — voilà l'idéal que ses disciples devaient réaliser pour entrer dans le Royaume de Dieu.

On peut se demander s'il y a eu, comme le croit Wendt, par exemple, évolution dans la doctrine du Royaume de Dieu telle que l'enseignait Jésus.

Selon Wendt, cette affirmation : « Le Royaume de Dieu est proche », qui résume la prédication de Jésus sous sa première forme, ne serait point eschatologique. Elle conviendrait parfaitement à désigner la société des âmes croyantes, progressant lentement sur la terre. En ce sens-là, le Royaume de Dieu était proche ; mais il n'était pas encore réalisé. « Un Royaume, observe Wendt, ne consiste pas en un seul citoyen ; le Royaume de Dieu n'existe pas encore, aussi longtemps que le Messie seul est là [1]. »

Cette opinion pourrait se soutenir, si Jésus n'avait affirmé le contraire. Il suffisait qu'il fût là pour que le Règne de Dieu apparût sur la terre. L'erreur de Wendt est de partir du mot *Royaume*, et non du mot *Règne*, qui seul correspond à toute la pensée de Jésus.

Mais, de plus, Wendt ne tient pas un compte suffisant de ces deux expressions : « Le temps est accompli... Faites pénitence », qui marquent la fin d'une ère de l'humanité.

Il s'appuie sur l'épisode où Jésus, recevant ses disciples à leur retour de mission, leur dit :

« Heureux les yeux qui voient ce que vous voyez ! Car je vous dis que beaucoup de prophètes et de rois ont désiré voir ce que vous voyez, et ne l'ont pas vu ; entendre ce que vous entendez, et ne l'ont pas entendu [2]. »

Il semble bien qu'il s'agisse de la réalisation du royaume de Dieu sur la terre, objet de l'espérance prophétique.

Sur ce point, Wendt a raison. Cette joie du triomphe, qui a saisi à ce moment l'âme de Jésus, lui a fait oublier pour un

1. *Lehre Jesu*, t. II, p. 307-208,
2. *Luc*, 10, 20-24.

instant les difficultés qui restaient à vaincre : il a vu le Règne de Dieu réalisé. Mais quoi ! Une communauté de croyants, au milieu d'une humanité païenne, serait-ce l'objet des espérances conçues par les prophètes et les rois des jours anciens? D'une interprétation comme celle-là, le moins qu'on puisse dire, c'est que le sens historique y fait absolument défaut.

Il est vrai que Jésus a espéré à certains moments que les prophéties allaient se réaliser; et qu'à la fin de sa carrière, il ne l'espérait plus. Mais est-il légitime de parler à ce propos d'évolution? Qui dit évolution, dit transformation lente de la pensée sous la pression des circonstances extérieures et de la réflexion personnelle. On doit être en état de préciser les étapes d'une évolution, d'en indiquer tout au moins le sens. Or, les historiens sont encore loin de s'être mis d'accord sur le sens de l'évolution qu'ils attribuent à Jésus.

Wendt penche à croire que Jésus a d'abord attendu l'accomplissement du Royaume *de son vivant;* puis, l'idée de la mort pénétrant dans son horizon, il aurait cru à son retour, et qu'à ce moment-là le Royaume se fonderait sur la terre.

Ainsi, le Royaume aurait été d'abord une réalité intérieure, spirituelle ; puis, une réalité extérieure et eschatologique.

Baldensperger, avec plus de vraisemblance, distingue une première phase, durant laquelle la conscience messianique de Jésus se serait trouvée en conflit avec le messianisme traditionnel, et une seconde phase dans laquelle Jésus se serait arraché à cette impasse en acceptant la croix — ce qui était le moyen de se soustraire à l'incertitude qu'il éprouvait quant à la date de l'accomplissement des promesses divines.

Jusqu'ici, il n'y a rien que de très plausible dans les conjectures de Baldensperger.

Les choses se compliquent lorsqu'il introduit la notion du Royaume. Alors, il n'y a plus deux phases, mais trois.

Le Royaume est d'abord apocalyptique.

Ensuite, il est spirituel.

Enfin, il est transcendant, sous le nom de Royaume des Cieux[1].

Il est bien plus simple de reconnaître qu'il n'y a point eu évolution dans l'idée du Royaume de Dieu. Elle n'a point varié. Quant à ce qui est de l'époque de sa pleine réalisation, Jésus a passé par des alternances d'enthousiasme et de découragement, jusqu'au jour où il lui est apparu clairement que la venue du Règne de Dieu serait le prix de sa mort. Mais il n'a pas cru que son activité fonderait le Règne de Dieu.

Il a eu conscience d'être appelé à préparer l'intervention divine qui devait porter le dernier coup à la puissance de Satan. Mais il était l' « Homme » de Daniel. Dès lors, il pouvait bien remplir une mission prophétique : il ne devait régner au nom de Dieu qu'après avoir passé par la mort. Il faut toujours avoir présent à l'esprit ce double caractère de prophète actuel et de Messie à venir, qui définissait Jésus. Il y a un rapport évident entre sa messianité et sa notion du Royaume. Il était, en puissance, l'Homme de Daniel ; de même, il personnifiait en puissance le Règne futur de Dieu sur la terre[2].

Par le fait que Jésus accentuait les conditions individuelles d'entrée dans le Royaume de Dieu, et que ces conditions étaient réalisables dès la vie présente, l'Evangile de Jésus perdait, en quelque mesure, son caractère prophétique. Mais le Règne de Dieu restait chose d'avenir. Au drame qui se jouait sur la terre et dans l'Invisible, Dieu seul pouvait apporter le dénouement.

1. *Selbstbew. Jesu*, p. 254-256.

2. En ce sens, le type de Khshathra, qui personnifie la royauté divine dans son devenir, est une préfiguration de Jésus. Des paroles comme celle-ci : « Le règne de Dieu est au milieu de vous », s'éclairent, quand on les rapproche du rôle de Khshathra dans la pensée religieuse du mazdéisme.

V

Il nous reste à examiner, de ce point de vue, les discours des derniers temps, qui nous renseigneront d'une manière définitive sur l'eschatologie de Jésus.

Les trois synoptiques renferment un discours que Jésus aurait prononcé en face du temple de Jérusalem, pour initier ses disciples à l'avenir, et à la fin de l'économie présente.

Ce discours constitue, semble-t-il, une véritable apocalypse, construite d'après le schématisme habituel à ce genre littéraire [1].

Le drame de l'avenir se décompose en trois actes :

1° Beaucoup viendront au nom du Messie, disant : C'est moi ! et ils en égareront un grand nombre. Un peuple s'élèvera contre un autre peuple ; un royaume, contre un autre royaume. Il y aura des tremblements de terre, des famines, toute sorte de troubles. Et ce ne sera que le commencement des *douleurs* qui doivent aboutir à l'enfantement du Messie [2].

2° *L'abomination de la désolation* sera où elle ne doit point être : en d'autres termes, le temple sera profané. A ce moment, que les habitants de la Judée s'enfuient dans les montagnes ! que celui qui sera sur le toit ne rentre pas dans la maison pour y prendre quelque objet ! que celui qui travaille aux champs ne rentre pas chez lui pour y prendre les vêtements qu'il y a laissés ! Malheur aux femmes enceintes, et à celles qui mettront des enfants au monde en ce temps-là ! Il faut prier, pour que la fuite n'ait pas lieu en hiver [3]. Il

1. Il y a des raisons sérieuses de croire que cette apocalypse faisait originairement partie des *Logia* (voir J. Weiss, *Das alteste Evg.*, p. 283).

2. Sur les *Douleurs du Messie*, voir *Schabbath*, 118 a.

3. C'est une question de savoir si le texte primitif renfermait les mots : *ni un jour de sabbat* (μηδὲ σαββάτῳ). Dans ce cas, le caractère juif de cette petite Apocalypse serait évident. Mais le texte de Marc ne renferme pas ces mots. Wernle pense qu'ils ont été effacés (*Syn. Frage*, p. 132). Il vaut mieux croire que c'est une glose inintelligente, due à quelque judéo chrétien. Les *Logia* ne contenaient point de ces inventions judaïques.

y aura alors un temps de calamité telle, que depuis l'origine de la création il n'y en a jamais eu de pareille. Et si Dieu ne raccourcissait ces jours, aucun être ne resterait en vie ; mais il les raccourcira à cause de ses élus. Si l'on dit : le Messie est ici ! il est là ! il faudra se garder d'écouter, car il viendra de faux Messies et de faux prophètes qui feront des signes et des miracles pour égarer, si possible, les élus. Mais que les auditeurs de Jésus fassent bien attention ! il leur a tout prédit.

3° La venue de l' « Homme » s'annoncera par un nouveau bouleversement de la nature, qui présagera, cette fois, la délivrance finale. Le soleil s'obscurcira ; la lune s'éteindra ; les astres tomberont ; les puissances du ciel seront ébranlées. Alors, on verra l' « Homme » venir sur les nuées, dans sa gloire !

A cette peinture de la fin des temps, Jésus ajoute une indication destinée à éclairer ses disciples, mais dont nous avons beaucoup de peine, aujourd'hui, à déterminer le sens exact. Ce que j'en vais dire n'est qu'une conjecture.

Il y avait, aux portes de Jérusalem, un figuier desséché. Suivant une tradition populaire, ce figuier devait un jour reverdir et porter du fruit. Le jour où il reverdirait, la délivrance serait proche[1].

Jésus, de son côté, annonce la résurrection du figuier. Quand la sève emplira ses rameaux et y fera surgir des bourgeons, les disciples reconnaîtront que l'été est proche. La génération présente ne passera point, que tout cela n'arrive : « Le ciel et la terre passeront ; mais mes paroles ne passeront point ».

1. Voir un intéressant article de Schwartz (*Zeitschr. f. nt. Wiss.*, 1904, p. 80-84). Schwartz reconstitue comme suit le texte du discours eschatologique :

« Du figuier apprenez la parabole : Quand ses rameaux suinteront, et que ses bourgeons sortiront, sachez que l'été approche. »

Ce figuier, dit-il, est identique à l'arbre que le Seigneur a maudit. Mais la malédiction a été retouchée. Primitivement, il y avait dans l'Evangile : Que personne ne mange de ton fruit, jusqu'à ce que je vienne... Schwartz n'admet pas, à vrai dire, l'historicité de la malédiction. Il voit dans cet épisode un αἴτιον, c'est-à-dire un de ces récits qui sont destinés à expliquer la présence d'un objet tant soit peu énigmatique (ruine, rocher ; ici, le figuier stérile). Mais cette opinion de Schwartz ne modifie pas son hypothèse, qui reste intéressante. Cf. Klostermann *Handb.*, t. II, p. 96.

Mais les Juifs condamnés ne verront pas le salut dont ils rêvent. Le figuier ne sera un signe de délivrance que pour les disciples. Jésus a dit au figuier : « Que personne ne mange de ton fruit! » C'est l'irrévocable condamnation des espérances de la théocratie juive[1].

Le discours eschatologique nous met en présence d'un problème des plus graves. Il renferme des prophéties qui ne se sont pas réalisées. Pour résoudre la difficulté, on a proposé divers moyens. Ils sont également insuffisants.

Wellhausen, après d'autres, a vu dans ce discours une apocalypse juive[2].

Mais il paraît difficile d'admettre qu'un discours de cette portée, encadré au même endroit dans nos trois Evangiles, si précis, si logique dans l'ensemble, soit purement et simplement une interpolation juive.

Examinons toutefois de plus près le discours eschatologique, pour nous demander ce qu'il renferme de spécifiquement juif.

Wellhausen affirme qu'il implique le maintien du temple. Il l'affirme, sans en donner la preuve. Et, en effet, si l'on considère ce discours aussi attentivement que possible, on n'y trouve rien qui soit dans ce sens[3].

1. Après ce que j'ai dit de l'hypothèse de Schwartz, on comprendra que j'aie cru devoir joindre au discours eschatologique l'épisode de la malédiction du figuier.

2. Klostermann penche à voir dans ce texte le remaniement chrétien d'une apocalypse juive. Il ne serait pas aisé, selon lui, de démêler dans ce discours les paroles authentiques de Jésus d'avec les matériaux juifs et les additions du rédacteur (*Handb.*, t. II, p. 111).

Holtzmann reconnaît à l'hypothèse de la « petite apocalypse » la plus haute ressemblance, tout en convenant qu'elle a dû être assimilée de très bonne heure par la tradition chrétienne. (*Neut. Theol.*, t. I, 2e édit., p. 400 et suiv.).

3. Il ne faut pas oublier, sans doute, que certains manuscrits (D, a, b, c, etc...), à la suite de cette parole : « Il n'en restera pierre sur pierre, qui ne soit renversée », lisent ceci : « Et, en trois jours, il en surgira un autre, qui ne sera point fait de main d'homme » Καὶ διὰ τριῶν ἡμερῶν ἄλλος ἀναστήσεται ἄνευ χειρῶν. C'est le temple de la nouvelle Jérusalem, qui se dressera sur la terre après la destruction du sanctuaire ancien. Ce texte a des chances sérieuses pour être authentique. S'il a été banni de la plupart des manuscrits, c'est qu'il était en conflit avec les faits. Mais il se peut bien que nous ayons affaire à une parole de Jésus. Le siècle à venir aussi devait avoir son temple (voir Hoffmann, *Marcusev.*, p 515 et suiv.). Il faut accorder, d'ailleurs, que l'Apocalypse synoptique est simplement juxtaposée au *Logion* relatif à la ruine du temple, et qu'elle n'en est pas nécessairement la suite.

Il y a certainement, dans le discours eschatologique, des parties juives : par exemple, ce verset que nous avons retranché de notre analyse :

« Alors, il (le Fils de l'Homme) enverra les anges et il rassemblera les élus des quatre vents, de l'extrémité du pays jusqu'à l'extrémité du ciel[1]. »

Il s'agit des Juifs de la dispersion. Ce sont eux, et non les disciples de Jésus, qui seront rassemblés « des quatre vents ». L' « extrémité du pays », c'est le centre de la Palestine. Les Dispersés seront rassemblés dans Jérusalem : c'est un élément intégrant de l'apocalyptique juive[2], et qui n'a rien à voir avec la pensée de Jésus.

De même, l'*abomination de la désolation* peut bien être considérée, si l'on veut, comme un cliché apocalyptique.

Il est très naturel que des éléments juifs se soient mêlés aux prédictions de Jésus tandis que celles-ci séjournaient dans la tradition orale. C'est le contraire qui serait étonnant — étant donné l'analogie apparente qui existait entre ces prédictions de l'Evangile et celle des apocalypses.

Mais peu importe tel ou tel détail. L'ensemble du discours a-t-il une couleur juive ? — Il est permis d'en douter.

L'apocalyptique juive, — c'est une remarque de Wellhausen lui-même, — met ses visions à la première personne. Jamais elle ne songe à des auditeurs ou à des lecteurs. Elle est un monologue.

Ici, par contre, nous sommes en présence d'une instruction donnée par Jésus à ses disciples. « La vision est transformée en doctrine, dit Wellhausen, et toutes les balivernes apocalyptiques sont supprimées[3]. »

A la bonne heure ! Mais, dès lors, pourquoi ne pas reconnaître que le discours eschatologique contient une prophétie, et non une apocalypse ?

1. *Marc*, 13, 27.

2. D'après le livre d'Hénoch, les Juifs dispersés arriveront sur les ailes du vent. Ils viendront de l'ouest, de l'est et du sud. Le nord manque, on ne sait pourquoi (*Hén.*, 57).

3. *Evg. Marci*, p. 107.

Ce discours renferme d'ailleurs une parole qui est une véritable signature. « Mais vous, dit Jésus à ses disciples, faites bien attention ! je vous ai tout prédit[1]. »

Wellhausen lui-même reconnaît qu'il y a là une parole *chrétienne*[2]. Il serait plus exact encore de dire que c'est une parole de Jésus. Elle a été prononcée à l'occasion d'une prédiction : pourquoi ne se rapporterait-elle pas à la prophétie où elle se trouve insérée ?

Enfin, il faut bien dire que les arguments de Wellhausen sont par trop tendancieux. Il se demande pourquoi il n'est question que des habitants de la Judée : « Un Galiléen aurait aussi songé à sa patrie[3] ». Mais, la catastrophe se déroulant à Jérusalem, il est naturel que Jésus parle des habitants de la Judée, qui en subiront le contre-coup immédiat.

La seule objection vraiment grave à l'authenticité du discours eschatologique est celle qui souligne la contradiction apparente entre la venue foudroyante du Règne de Dieu et les signes qui sont censés l'annoncer, et qui s'ordonnent d'après le schéma des apocalypses juives. Il semble qu'entre ces deux catégories de prédictions, il faille opter.

Comme nous le verrons, ce n'est pas absolument nécessaire. Néanmoins, il y aurait là de quoi nous faire hésiter sur l'authenticité du discours eschatologique, si l'impression littéraire et religieuse ne venait confirmer notre opinion première.

Quelle différence entre les paroles que l'Evangile attribue à Jésus, et l'ensemble des apocalypses juives[4] !

Dans la description des « douleurs du Messie », l'Evangile se montre remarquablement sobre. Il n'est question ici, ni des enfants qui naissent avec des cheveux blancs[5], ni des

1. *Marc*, 13, 23.
2. *Evg. Marci*, p. 111.
3. *Evg. Marci*, p. 110.
4. Cette différence ne doit pas nous empêcher de reconnaître que le discours eschatologique a des points d'attache chez Daniel : outre l'« Homme », il y a « l'abomination de la désolation » (*Dan.*, 9, 27 ; 11, 31 ; 12, 11). Comparez encore *Marc*, 13, 19, avec *Dan.*, 12, 1.
5. *Jubilés*, 23, 25.

animaux sauvages qui délaissent leur tanière[1], ni du sel qui se trouve soudain dans l'eau douce[2], ni du ciel qui sera d'airain, la sécheresse s'étendant sur toute la terre[3] ; ni des sources qui s'arrêtent de couler[4] ; ni du soleil et de la lune dont les rôles s'intervertissent[5] ; ni des gouttes de sang qui se mettent à perler des arbres et des rochers ; ni des pierres qui crient[6] ; ni des épées qui se profilent, soir et matin, sur le ciel étoilé ; ni des cavaliers qui se battent dans les nuages[7]. Tout ce merveilleux juif, — dont l'apocalypse johannique est encore singulièrement imprégnée, et qui hantait l'imagination des premiers chrétiens, — est exclu du discours eschatologique. En fait de « douleurs », il ne s'y retrouve que la famine, les tremblements de terre et les guerres, — fléaux qui ne sortent point du cadre de l'histoire, quand même ils jouent un rôle dans toutes les apocalypses[8].

Il est bien question, dans l'Evangile, de troubles cosmiques ayant un caractère merveilleux ; mais ce ne sont point des fléaux qui s'abattent sur les habitants de la terre : ce sont des perturbations qui ont leur siège dans le ciel, et qui sont le contre-coup inévitable de l'apparition glorieuse de l'« Homme ».

Le discours eschatologique renferme donc une prophétie de Jésus, qui se rapporte à la ruine de Jérusalem et à l'avènement de l'Homme, lequel doit clôturer l'histoire du siècle présent. Entre la catastrophe désormais prochaine où s'engloutiront irrémédiablement les espérances nationales d'Israël et la fin du monde, il y a une connexion certaine.

C'est une prophétie. Elle ne s'est pas réalisée. L'Eglise ne

1. *Ap. Esd.*, 5, 8.
2. *Ibid.*
3. *Or. Sib.*, III, 539-540 ; cf. *Hén.*, 80, 2 ; 100, 11 ; *Apoc.*, 11, 6.
4. *Ap. Esd.*, 6, 24.
5. *Ap. Esd.*, 5, 4.
6. *Ap. Esd.*, 5, 5.
7. *Or. Sib.*, III, 790-804.
8. Pour les *guerres*, voir notamment *Hén.*, 99, 4 ; 100, 2 ; *Ap. Esd.*, 9, 3 ; *Or. Sib.*, III, 635-647 ; *Ap. Bar.*, 48, 32 ; 70, 3. Quant à la *famine*, elle est impliquée par les textes où il est question d'un « ciel d'airain ». Et l'Apocalypse, entre autres, décrit un *tremblement de terre* effroyable (6, 12-17 ; cf. *Hén.*, 57 ; 83, 3-4).

l'aurait pas inventée. Surtout, elle n'aurait pas imaginé d'y accoler la déclaration solennelle de Jésus : « Le ciel et la terre passeront, mais mes paroles ne passeront point[1] ». C'était, selon Wellhausen, pour se consoler de ce que la prophétie ne se fût point réalisée[2]. Singulière consolation ! Le ciel et la terre n'avaient point passé, mais les paroles de Jésus avaient passé. Non ! l'Eglise n'aurait pas imaginé de faire figurer à cet endroit une parole à laquelle les événements donnaient un cruel démenti ; mais, l'y trouvant, elle l'y a laissée. Il n'est pas de fait qui atteste plus irrécusablement la fidélité de la tradition évangélique.

Si, au lieu d'une apocalypse juive, nous avons affaire à une prophétie de Jésus, et à une prophétie non réalisée, le problème devient très grave : c'est la clairvoyance même de Jésus qui paraît être en cause.

Nous n'essaierons pas d'esquiver la difficulté par des faux-fuyants. Il faut l'aborder en face.

Ainsi, notre premier devoir sera d'écarter les tentatives si souvent renouvelées de ceux qui ont voulu allégoriser l'eschatologie messianique de Jésus. Si Jésus avait entendu dans un sens spirituel, allégorique, des paroles aussi précises que celles du discours eschatologique, il aurait employé un langage à double sens, et que ses disciples n'auraient pu comprendre. L'hypothèse est indigne de Jésus.

Parfois on a essayé d'éliminer de la prédication de Jésus tout le côté eschatologique. C'était la méthode du vieux libéralisme français[3]. Le mieux était encore, dans cette hypothèse, de supposer que toute cette eschatologie était le produit spontané de l'imagination des disciples. Mais il y avait

1. *Marc*, 13, 31.

2. *Evg. Marci*, p. 113.

3. Voir, par exemple, Colani, *Jésus-Christ et les croyances messianiques de son temps*. Strasbourg, 1864. Bruston, qui appartient à une tendance très différente, ne se lasse pas de soutenir la thèse spiritualiste, avec une ardeur combative qui s'étaye sur une connaissance approfondie des textes. Je ne puis songer à discuter ici des arguments qu'il faut lire dans leur contexte. Bruston a développé son système d'interprétation dans de nombreuses études. On en trouve un résumé dans sa récente brochure sur *L'Eschatologie de Jésus-Christ* (Paris 1911). Voir également sa polémique avec Wabnitz dans la *Revue de Théologie* (1910).

place pour une assez grande variété dans le dosage des éléments divers qui constituaient le mélange : enseignement symbolique de Jésus, interprétations matérialistes des disciples, inventions pures de leur esprit sur la base des données premières. Tout cela laissait une large place à la fantaisie des critiques, et l'on ne s'inquiétait que de moderniser Jésus en lui prêtant des opinions qui parussent suffisamment raisonnables aux docteurs du XIX^e^ siècle.

Aujourd'hui encore, la vieille erreur rationaliste a persisté sous une forme atténuée. Je veux parler de l'hypothèse qui voit dans le discours eschatologique un mélange de données relatives à la fin du monde (dont la date serait restée incertaine dans la pensée de Jésus), et de données relatives à la ruine de Jérusalem, auxquelles pourrait s'appliquer la parole de Jésus : Cette génération ne passera point que tout cela n'arrive.

Il est trop commode de se défaire ainsi de ce qui gêne, en mettant les obscurités du texte primitif au compte de la tradition[1].

Il est vrai que le discours eschatologique a pour but de répondre à plusieurs questions :

Quand Jérusalem sera-t-elle détruite?

Quand viendra l' « Homme »[2] ?

Quand viendra la fin du monde?

Mais de dire que la ruine de Jérusalem doit être contemporaine de l'actuelle génération, tandis que la fin du monde est reculée à une échéance indéterminée, c'est là que commence la fantaisie.

Le langage de Jésus est catégorique. « Cette génération, dit-il, ne passera point, que tout cela n'arrive. » *Tout cela*, c'est donc, et la ruine de Jérusalem, et la fin du monde.

1. Il est regrettable que Wabnitz ait donné un regain de vraisemblance à cette hypothèse surannée (*Histoire de la Vie de Jésus*, t. II, p. 75 et suiv.). Encore ne va-t-il pas aussi loin que F. Godet, qui distingue trois parousies successives : le Saint-Esprit, la puissance de Jésus, la vraie Parousie.

2. Merx, *Matthäeus*, p. 359.

Mais, si Jésus a fourni des indications positives en ce qui concerne le temps, en général, il s'est gardé d'indiquer le *jour* et l'*heure*, — différant en cela des auteurs d'apocalypses. « Personne, a-t-il déclaré, ne connaît le jour et l'heure, si ce n'est le Père[1]. » Et les précisions qu'il a données comportent une certaine part d'incertitude.

De là résulte, pour les siens, le devoir de la vigilance, devoir d'autant plus impérieux, que la fin doit être plus soudaine.

Il ne faut pas que le jour suprême risque de surprendre les disciples de Jésus « comme un voleur dans la nuit[2] ». Partout reviennent, dans les derniers temps du ministère de Jésus, ces appels à la vigilance. Tantôt il compare ses disciples à des serviteurs, qui doivent attendre la venue de leur Maître, les reins ceints et les lampes allumées[3], — tantôt à des vierges qui attendent l'heure où doit se former le cortège nuptial[4], — tantôt à un maître de maison qui, sachant que sa demeure doit être visitée par un voleur, attend, l'oreille aux aguets[5]. Partout, dans ces paraboles, et dans beaucoup d'autres, c'est la même incertitude quant à l'heure du retour; c'est le même avertissement qui revient : « Veillez, car vous ne savez ni le jour, ni l'heure[6] ».

A mainte reprise, Jésus accentue la soudaineté de la catastrophe qui surprendra les habitants de la terre. Il se mêle à ses exhortations des réminiscences significatives du déluge et de la ruine de Sodome et de Gomorrhe. De deux personnes qui seront dans le même lit, l'une échappera, l'autre sera prise; de deux femmes qui moudront ensemble le grain, l'une échappera, l'autre sera prise. Quant à l'apparition de

1. Les mots οὐδὲ ὁ υἱός doivent probablement être rayés, sur la foi de manuscrits tels que ℵ, L, Γ, Δ, que renforce l'autorité du Syrus Sinaïticus, de la Vulgate, de la version copte, de Jérôme et de Basile.

2. 1 *Thess.*, 5, 2.

3. *Luc*, 12, 35.

4. *Matth.*, 25, 1-13.

5. *Luc*, 12, 39.

6. *Matth.*, 25, 13 ; *Marc*, 13, 33 ; cf. *Marc*, 13, 35 (*Matth.*, 24, 42) ; *Luc*, 12, 39-40 (*Matth.*, 24, 43 44) ; *Marc*, 13, 37 ; *Luc*, 12, 37.

l' « Homme », elle sera soudaine comme la venue de l'éclair, qui illumine le ciel d'un bout à l'autre de l'horizon.

De crainte que la catastrophe ne trouve ses disciples « endormis », Jésus leur a signalé les prodromes de la fin. Mais, ici, il faut noter un léger désaccord entre les données évangéliques. La plupart des textes accentuent la proximité de la venue du Règne. Quelques-uns, par contre, semblent la différer jusqu'à un avenir assez lointain[1]. Je ne songe pas seulement à la parabole où le mauvais serviteur dit : « Mon maître tarde à venir », car la tradition pourrait avoir été influencée, sur ce point, par le retard effectif de la parousie. Je pense à des paroles comme celles-ci, qui ont leur cachet d'authenticité :

« Il viendra un temps où vous souhaiterez de vivre ne fût-ce qu'un jour du temps de l' « Homme », — mais en vain[2]! »

« Quand l' « Homme » viendra, trouvera-t-il la foi sur la terre[3] ? »

Ici, les perspectives tragiques et glorieuses que Jésus fait luire aux yeux de ses disciples s'estompent dans la brume. Il entrevoit que l'épreuve de la foi va être appelée à se prolonger ; il se demande si les disciples verront la réalisation visible de leur espérance, et si leur foi résistera à cette attente prolongée.

Ceux qui s'étonnent de ces apparentes contradictions font voir clairement qu'ils ne savent pas ce que c'est qu'un prophète[4]. Au delà de l'horizon visuel, il y a tout un monde de pressentiments, qui entre en conflit, parfois, avec la vision prophétique. Il s'agit de l'avenir. Si le prophète immobilise

1. A propos de la parabole des Dix Vierges, où l' « Epoux » tarde à venir, Jülicher s'écrie : « Jésus ne pouvait pourtant pas donner des instructions sur l'éloignement probable de son retour à des auditeurs qui ne croyaient même pas à son départ! » (*Gleichnisreden*, t. II, p. 456). Mais Jésus ne parlait pas expressément de son retour : il parlait de la venue de l'*Homme*.

2. *Luc*, 17, 22.

3. *Luc*, 18, 8.

4. J'aime citer ici l'opinion de Causse : « La prophétie est conditionnelle, son accomplissement dépend de la volonté des hommes et de l'évolution historique. Jésus ne s'est pas trompé, mais sa foi franchissait les siècles et devançait le temps. » (*Ouv. cit.*, p. 81.).

les choses futures, parce qu'il les contemple hors du temps, la conscience obscure de la durée survit en lui ; et, parfois, elle perce dans sa vision, dont elle vient troubler l'ordre logique.

D'ailleurs, la venue de l' « Homme » était en rapport avec le sacrifice de Jésus : il y avait là une donnée incertaine, une inconnue. Seule, la crise de Gethsémané nous permettra d'expliquer ces apparentes contradictions.

Elles avaient cessé au moment où Jésus a dit à ses juges : « A partir de maintenant, vous verrez l' « *Homme* ».

Quoi qu'il en soit, il est un fait certain[1] : c'est que Jésus a prédit sa venue, en qualité de juge.

Il est vrai que l'allégorie s'est emparée de bonne heure des paraboles où il annonçait la parousie. Il ne faut point croire, cependant, que la venue de l' « Homme » ait été substituée après coup au « jour du Seigneur », tel que l'entendait l'Ancien Testament. Certes, Jésus a parlé à ses disciples du « jour du Seigneur » ; mais dans ce *jour* (ou, ce qui revient au même, dans ces grandes assises de la justice divine), l' « Homme » occupera un rôle prépondérant. Et il n'est pas invraisemblable que Jésus ait parlé de cet avenir en des termes propres à en faire redouter la venue. Car il connaissait, mieux que personne, les exigences de la justice divine, et il ne songeait pas à en libérer ses disciples. Son apparition glorieuse devait être pour les disciples fidèles un sujet de joie ; pour les infidèles, un sujet de terreur. Le moyen âge n'a pas erré entièrement quand il a fait de Jésus le juge

1. Quand nous voyons, dans les Evangiles, que Jésus a prédit sa résurrection « au bout de trois jours », nous sommes fondés à croire que, primitivement, ces prophéties se rapportaient à sa glorification et à sa venue sur les « nuées du ciel ». Pour descendre du ciel, il fallait qu'il y montât : la résurrection était le stade préliminaire de la glorification. A cet égard, la tradition évangélique ne s'est pas écartée du sens véritable des prédictions de Jésus. Mais le moment essentiel, pour Jésus, n'était pas celui de la résurrection : c'était celui de la glorification. La seule prophétie qui se rapporte à des apparitions posthumes en Galilée (*Marc*, 14, 28) manque dans le papyrus de Fayoum, qui est le plus ancien texte que nous possédions (voir, sur le papyrus de Fayoum, la monographie de Harnack, *Das Evangelienfragment von Fajjum, T. u. U.*, V, 4). Quant aux trois jours dont parlait Jésus, c'était comme nous l'avons déjà indiqué, une expression proverbiale, signifiant un court délai, et qui doit être mise en rapport avec la déclaration de Jésus devant le sanhédrin : « Désormais, vous verrez l' « Homme »...

inexorable, « *rex tremendæ majestatis* », qui exécute, sans faiblir, les arrêts divins. Pas d'amour sans justice ; et la sévérité de la justice s'accroît en proportion de l'intensité de l'amour. C'est pourquoi la crainte suprême de Jésus s'est exprimée dans cette mélancolique parole : « Quand l' « Homme » viendra, trouvera-t-il la foi sur la terre ? »

Ainsi, Jésus avait conscience d'être parvenu à la fin des temps. Il était l'accomplissement de l'histoire. Arrivé sur un cap d'où il dominait un océan de ténèbres, il apercevait, au delà de l'obscurité toujours croissante, la royauté d'un Etre lumineux et triomphant : l' « Homme ». Et cet Etre, qui devait achever dans la gloire les destinées humaines, c'était lui-même.

Dans sa vision, il s'est fait un raccourci saisissant de l'histoire. Le temps a été supprimé. Les images se sont projetées sur une toile de fond, où elle se sont juxtaposées.

L'univers matériel est cette toile de fond, étant le symbole de l'univers spirituel.

Jésus n'a jamais professé une eschatologie spiritualiste. Mais l'expérience religieuse des croyants a interprété au sens spirituel les prédictions de l'Evangile.

A-t-elle eu tort ? n'a-t-elle pas, au contraire, dégagé la signification profonde des paroles de Jésus ?

En fait, la ruine de la théocratie juive s'est réalisée. Elle a préparé la diffusion de l'Evangile à travers le monde ; et ainsi, par voie de conséquence, l'avènement de « l'Homme » : ou, suivant le langage usuel des chrétiens, le triomphe final du « Fils de Dieu ». L'œuvre, au lieu de quelques années, aura nécessité de longs siècles : voilà toute la différence. Du point de vue de l'éternité, elle n'est pas essentielle.

VI

Après la venue de l'Homme, le jugement.

Les principes directeurs de la jurisprudence divine ont été exposés par Jésus. Le jugement se fondera sur les actions humaines, en tant qu'elles auront été révélatrices des senti-

ments du cœur. Les œuvres de miséricorde seront l'indice auquel le juge reconnaîtra ceux qui sont dignes d'avoir part à la grande joie du Royaume. L'arbre sera jugé sur ses fruits. « Tout arbre qui ne portera pas de bons fruits sera coupé et jeté au feu. » La repentance, la foi, l'amour fraternel, telles sont les conditions d'entrée dans le Royaume — la repentance et la foi, indissolublement unies, étant la source commune de l'amour fraternel.

Aucune catégorie d'hommes n'est exclue *a priori* du bonheur à venir. L'espérance humaine devient essentiellement universaliste : c'est la négation la plus absolue de l'apocalyptique juive, avec ses rêves de tuerie et de conquête.

Faut-il admettre qu'une circonstance purement contingente, — la rencontre de la Cananéenne, — ait ouvert les yeux de Jésus sur l'aptitude des païens à faire partie de la société à venir[1] ?

Mais Jésus savait déjà, par la requête du centenier de Capernaüm, que l'âme païenne était plus capable de foi que l'âme juive. La non-réceptivité des gens de Nazareth, — chez qui Jésus ne put faire de miracles, — offrait un contraste frappant avec les heureuses dispositions de cet officier et de cette femme. Partout, dans son peuple, Jésus se heurtait à la même indifférence, neutralisée, il est vrai, par un appétit de miracles où la foi n'avait qu'une part très restreinte. Les gens de Nazareth nous offrent l'exemple le plus achevé de cet état d'esprit : aucune espèce de foi, et un grand désir de

1. Je suppose accordé que l'histoire de la Cananéenne est authentique. Jülicher ne le croit pas. Il faut lire son argumentation, si serrée, mais qui pèche par excès de subjectivisme (*Gleichnisreden*, t. II, p. 258 et suiv.). Selon Jülicher, d'ailleurs, il y aurait à l'origine de cet épisode un propos authentique de Jésus. Mais, au lieu d'un dialogue, ce serait un monologue. Jésus aurait fait la question et la réponse, posant un problème devant ses disciples. (Est-il permis de prendre le pain des enfants et de le jeter aux chiens ?) et le résolvant séance tenante. — J. Weiss est plus heureux, me semble-t-il, lorsqu'il admet que la parole de Jésus est un cri de douleur, qui lui est arraché par le contraste entre la foi de cette païenne et l'incrédulité de son peuple, pour lequel il ne peut plus rien. L'insistance humble et fervente de la Cananéenne « dissipe le nuage qui avait assombri un instant l'âme de Jésus. » (*Schriften des N. T.* 2e éd., t. I, p. 139).

Il y a quelque difficulté à préciser le texte exact de l'épisode : il faut donner la préférence tantôt à Marc, tantôt à Matthieu.

miracles. Au contraire, dans l'appel du centenier et dans celui de la femme cananéenne, il n'y a que de la foi. La curiosité ne joue plus aucun rôle. C'est le cri jeté par la détresse humaine vers l'homme en qui elle devine son sauveur.

Ainsi, Jésus s'est bien vite rendu compte qu'il y avait des païens qui étaient plus propres que les Israélites à faire partie du Royaume. Mais il n'avait pas besoin de cette constatation pour songer à la conquête de l'âme païenne. Son universalisme ne fut pas le résultat d'une désillusion. Avant de se mettre à la tâche, il avait eu, des hauteurs qui dominent Nazareth, la vision du monde païen, et il s'était senti appelé à le conquérir. S'il avait repoussé la Tentation, c'est qu'il ne voulait à aucun prix faire contribuer la violence à l'établissement du Règne de Dieu. Son ambition fut de s'emparer du monde par la seule force de l'amour.

Dans ses vues d'avenir, Jésus n'a point distingué entre les païens et les Israélites. S'il a reconnu aux « enfants d'Israël » un droit de priorité, ce qui était conforme à l'histoire, ce droit originel a été effacé par leur persistante incrédulité. « Les *fils du Règne* seront jetés dans les ténèbres du dehors : c'est là qu'il y aura des pleurs et des grincements de dents[1] ». Les *fils du Règne*, ce sont ceux qui étaient, par droit de naissance, sujets de Dieu. Leur exclusion de la société à venir aura pour contre-partie l'admission des païens : « Il en viendra d'Orient et d'Occident, qui seront à table dans le Royaume des cieux, avec Abraham, Isaac et Jacob[2] ».

C'est l'universalisme, sans la moindre restriction. Et ceci est d'autant plus remarquable, que Jésus a envisagé la venue du Règne de Dieu comme prochaine. Il a donc ouvert la vie éternelle aux païens, sans transition. Ce n'est plus la conception traditionnelle du peuple de Dieu qui marche dans la lumière, tandis qu'autour de lui va s'épaississant la nuit du paganisme.

1. *Matth.*, 8, 12.
2. *Matth.*, 8, 11 (*Luc*, 13, 29) ; cf. *Luc*, 4, 25-27.

Quant aux criminels d'entre les païens, leur condition sera moins grave, au jour du jugement, que celle des villes qui ont rejeté Jésus. Sodome, Gomorrhe, les villes maudites, symboles de l'abomination païenne, seront traitées moins rigoureusement, au jour du jugement, que Korazin et Bethsaïda[1].

Les paraboles eschatologiques de l'Evangile renferment le même enseignement. Il est vrai que nous avons une tendance à y voir partout la distinction entre les Juifs et les païens, — tandis qu'originairement, le contraste décrit par Jésus était plutôt celui qui existait entre les péagers et les Pharisiens[2]. Mais l'idée est toujours la même. Les premiers seront les derniers ; les derniers seront les premiers. Entre un péager, Juif déchu, et un païen proprement dit, les contemporains de Jésus ne distinguaient pas. Et Jésus lui-même ne semble pas avoir fait de différence entre ces deux catégories d'êtres haïs et méprisés.

D'ailleurs, en admettant que la parabole des vignerons, dans sa teneur actuelle, soit un produit de la théologie chrétienne primitive[3], — ce qui me paraît difficilement acceptable, — le fond de la parabole est historique, et l'enseignement qui s'en dégage est bien celui que Matthieu a exprimé sous cette forme peut-être trop explicite : « Le Royaume de Dieu vous sera ôté pour être remis à un autre peuple[4], qui en rendra les fruits ». Cette parabole est contemporaine des derniers jours de la vie de Jésus. Il s'y désigne, à termes voilés, mais suffisamment compréhensibles, comme le Fils du maître de la vigne ; il fait allusion à sa mort ; il proclame la dépossession de la théocratie juive au profit d'autres vignerons : cette philosophie de l'histoire, où les appels de

1. *Luc*, 10, 13 (*Matth.*, 11, 20).

2. C'est le cas pour la parabole de l'Enfant prodigue, et, probablement aussi, pour celle du grand souper, dans sa forme première (voir B. Weiss, *Evg. des Markus u. Lukas*, p. 523).

3. Jülicher, *Gleichnisreden*, t. II, p. 405.

4. Dans cet « autre peuple », il ne saurait être question de voir, avec Jülicher, les peagers, par opposition à l'Israël officiel (*Gleichnisreden*, t. II, p. 404-405).

Dieu, se multipliant à travers les siècles, aboutissent au rejet du peuple élu, est purement universaliste, sinon dans son principe, au moins dans sa fin. Il n'est pas invraisemblable que Jésus l'ait professée — dans le temps qui s'écoula entre son entrée triomphale à Jérusalem et sa mort.

Comment expliquer, dès lors, certaines paroles très dures que renferment les Evangiles, et qui semblent s'appliquer aux païens ?

Nous pouvons écarter *Matth.*, 18, 17 (Qu'il soit pour toi comme un païen et un péager), dont l'authenticité est très contestable[1]. Mais il reste la réponse de Jésus à la Cananéenne : « Il n'est pas convenable de prendre le pain des enfants pour le jeter aux chiens[2] ». Et le sermon sur la montagne renferme une parole analogue : « Ne donnez pas les choses saintes aux chiens. Ne jetez pas vos perles (ou : votre perle) devant les pourceaux[3] ».

D'après le langage du temps, les *chiens*, c'étaient les païens. Les *pourceaux*, animaux impurs, pouvaient être pris également pour symbole de l'humanité païenne[4].

Cependant, les bonnes règles de l'exégèse des paraboles nous interdisent d'allégoriser cette sentence de Jésus. Le sens naturel est celui-ci : on ne jette pas aux chiens la viande des sacrifices. Vous ne donnerez pas ce que vous avez de plus sacré à des gens qui seraient incapables, de par leur grossièreté d'âme, de comprendre les choses de Dieu.

Quant à la réponse de Jésus à la Cananéenne, elle n'a rien qui doive nous étonner. Jésus se sentait appelé à ramener les brebis perdues de la maison d'Israël[5] : donc, essentielle-

1. Voir mon étude sur la *Notion de l'Apostolat*, p. 136.

2. *Marc*, 7, 27.

3. *Matth.*, 7, 6. Les « choses saintes », selon O. Holtzmann, ce serait la messianité de Jésus (*Leben Jesu*, p. 257). Mais il se pourrait aussi que τὸ ἅγιον fût simplement la traduction d'un mot araméen, signifiant *boucles d'oreilles* (Ahrens, *Jahrb. f. prot. Theol.*, 1887, p. 528 ; Holtzmann, *H.-C.*, t. I, 3e édit. p. 223), ou encore, qu'il s'agisse de la *viande des sacrifices* (Klostermann, *Handb.*, t. II, p. 206), ce qui accentuerait le caractère parabolique de cette sentence.

4. *Midrasch Tehillim* (à propos de *Ps.* 4, 8) ; *Ber. Rabba*, par. 81.

5. *Matth.*, 15, 24.

ment, les péagers, et cette multitude que l'orgueil et le mépris des Pharisiens repoussait du salut. Telle était sa vocation : telle était aussi celle de ses disciples permanents, les Douze, — qui n'était que le complément de la sienne [1]. En Israël devait se livrer la lutte décisive entre l'Envoyé de Dieu et la Puissance des Ténèbres. Jésus aurait considéré comme une infidélité le fait de distraire, au profit des païens, une part de ses forces et de son temps, au cours d'un ministère qu'il voyait si limité. Il se devait à son peuple, d'abord.

Toutefois, s'il lui arrivait de trouver chez des païens une foi authentique il répondait à leur prière. Et il ne mettait pas en doute l'admission des païens dans le Royaume de Dieu [2]. Son rêve embrassait le monde entier [3]. Si, dans la pratique, il dut réduire momentanément son activité à Israël, il ne renonça point à la conquête du monde. Car le monde était le champ de Dieu [4]. Partout, le bon grain y croissait, mêlé à l'ivraie. Partout, la moisson devait avoir lieu. C'était le monde entier qu'il fallait sauver. Et Jésus voyait ses disciples, traînés devant les magistrats de Rome, répandant son message à travers l'humanité païenne, et, par leurs souffrances vaillamment acceptées, rendant témoignage à la vérité de l'Evangile [5]. N'étaient-ils pas le « sel de la terre », la « lumière du monde » [6] ? Enfin, — et c'est l'essen-

1. *Matth.*, 10, 6.

2. On sait avec quel mépris les Juifs avaient accoutumé de traiter les païens. Un Israélite ne devait pas entrer dans la maison d'un païen. Il ne devait pas couper de bois dans une forêt païenne, il devait disperser le feu allumé avec ce bois ; il ne devait pas se servir du pain qui avait été cuit avec ce feu ; il ne devait utiliser, ni le métier à tisser qui avait été fabriqué avec le bois des païens, ni l'habit confectionné avec ce métier à tisser (*Aboda Sara*, III, 9). En général, les mets préparés par les païens étaient interdits aux Israélites (*Dan.*, 1, 8 ; *Judith*, 10, 5 ; *Tobie*, 1, 10).

3. Lire sur ce sujet les développements très concluants de Batiffol (*L'Enseignement de Jésus*, p. 175 et suiv.).

4. *Matth.*, 13, 38. L'authenticité de cette parole, contestée par Jülicher (*Gleichnisreden*, t. II, p. 556, a été défendue par Fiebig (*Altjud. Gleichnisse*, p. 160). En tout cas, il y a là une interprétation exacte de la parabole de l'ivraie.

5. Je préfère ne pas recourir à *Marc*, 13, 9-10, où la prédication universelle de l'Evangile ne me semble pas expressément visée (j'ai longuement discuté cette question dans la *Notion de l'Apostolat*, p. 113 et suiv.).

6. *Matth.*, 5, 13-14.

tiel, — Jésus s'est consacré au salut individuel de ses com patriotes, plus qu'au salut de la nation. Sans doute, il voulait sauver son peuple ; mais il ne croyait pouvoir le faire qu'en accomplissant une œuvre individuelle. Il ne s'adressait pas au Juif, mais à l'homme. Les conditions de l'entrée au Royaume étaient purement morales. Pour en faire partie, il n'était pas nécessaire d'être enfant d'Abraham : il suffisait de faire la volonté du Père Céleste. L'élément légal et théocratique ne jouait plus aucun rôle.

C'est pourquoi l'Evangile ne renferme pas une seule parole qui réserve à Israël la possession du Royaume messianique. Comment en serait-il autrement ? La paternité divine, telle que l'a enseignée Jésus, entraîne comme conséquence nécessaire l'universalisme. Les hommes n'ont plus affaire au Dieu national, qui bataillait naguère en faveur d'Israël[1] : ils ont affaire au Père Céleste, qui dispense indistinctement à tous les peuples les marques de son amour. L'Evangile exclut tout particularisme, parce qu'il exclut toute haine[2]. Nulle part, il ne fonde la confiance en Dieu sur l'élection spéciale d'Israël[3]. Il n'y a plus, devant Dieu, deux catégories d'hommes : les Juifs et païens[4] ; il y a l'humanité, qui est appelée dans son ensemble à prendre conscience de sa filiation divine et à reconnaître la souveraineté du Père[5].

On ne saurait mieux dire que Sabatier :

« La nature toute morale des conditions de l'entrée au Royaume des cieux supprime la distance entre les peuples. Jésus-Christ a pu reconnaître au judaïsme une sorte de droit d'aînesse ; mais il ne lui a jamais attribué un privilège exclusif[6] ».

1. Voir Fallot, *Le Dieu Masqué*, Valence, 1903.

2. Voir Ehrhardt, *Grundcharakter der Ethik Jesu*, p. 87.

3. L'Evangile ne renferme point d'allusion à la sortie d'Egypte, à l'endroit où l'on pourrait s'attendre à en trouver une. Par là, on se rend compte que la barrière qui séparait Israël des autres peuples est définitivement renversée (Holtzmann, *Neut. Theol.*, 2e éd., t. I, p. 230).

4. En cela, l'universalisme paulinien lui-même se trouve dépassé.

5. Voir l'ingénieuse étude de Spitta, *Jesus und die Heidenmission* (Giessen, 1909), qui veut sans doute trop prouver...

6. *Encycl. des Sc. Rel., art. cit.* (t. VII, p. 390).

L'universalisme évangélique est chose absolument nouvelle. Ce n'est pas l'achèvement des espérances juives : c'en est la condamnation.

VII

Quelle devait être, selon l'enseignement de Jésus, la nature du monde à venir ?

Tout d'abord, on s'est demandé si le Règne de Dieu devait s'installer au ciel, ou sur la terre.

« Le Royaume des cieux, dit Wilfred Monod, c'est notre terre actuelle, transfigurée par la justice [1]. » Voilà une très belle définition, mais qui paraît essentiellement moderne. Pour Jésus, le Royaume des cieux, ce n'était ni le ciel, ni la terre : c'était l'univers glorifié, où la distance devait s'effacer entre la terre et le ciel.

Jésus apprenait à ses disciples à dire : « Que ta volonté soit faite sur la terre comme au ciel ». Le jour où Dieu sera partout obéi, le ciel ne sera plus distinct de la terre. De même, lorsqu'il disait : « Le ciel et la terre passeront », Jésus proclamait la transformation du monde périssable en un monde nouveau [2].

On conçoit que, dans cette vision d'avenir, toutes choses soient spiritualisées. Jésus a bien dû faire allusion à un sanctuaire nouveau qui ne sera point fait de main d'homme ; mais cette espérance peut s'interpréter dans un sens spi-

1. *L'Espérance chrétienne*, Paris, 1901, t. II, p. 258. Ménégoz appuie encore davantage sur le caractère terrestre du Royaume. « Le Royaume de Dieu, dit-il, sera *sur la terre*, et non dans le ciel. » (*Fidéisme*, p. 389). A l'extrême opposé, Bruston affirme que « Jésus n'a nullement enseigné que l'*univers physique* dût être détruit au moment de sa parousie, vu que, comme tous les écrivains sacrés de l'ancienne Alliance, il considérait les cieux et la terre comme éternels dans l'avenir ». (*De l'Eschatologie de Jésus-Christ*, Paris, 1911, p. 19).

2. C'est ainsi que, d'après la religion de l'Iran, le ciel doit, à la fin des temps, se confondre avec la terre. « La terre, dit un texte pehlvi, va jusqu'à la sphère des étoiles ; le ciel (*Garotman*) s'étend de la place où il est jusqu'à la sphère des étoiles, et tout devient *Garotman* ». (Texte relatif aux *Merveilles du jour Khordat*, cité par Darmesteter, *Zend-Avesta*, t. II, p. 640).

rituel. Il n'a point parlé de la *nouvelle Jérusalem* : il ne l'a point vue, comme l'auteur de l'Apocalypse, descendre du ciel sur la terre. Encore moins s'est-il occupé de la Palestine glorifiée, qui occupe une telle place dans les visions d'Hénoch. A une époque où la terre était envisagée comme le centre du monde, il eût été absurde de ne point lui assigner un rôle correspondant dans l'économie future. Mais il est impossible de préciser moins que ne l'a fait l'Evangile ; et cette admirable sobriété contraste singulièrement avec le mauvais goût des inventions apocalyptiques.

De même, le bonheur des élus est décrit avec beaucoup de réserve. Sans doute, il est toujours question d'un festin à venir, auquel les justes prendront part dans le Royaume du Père ; et cette image du repas céleste reparaît à mainte reprise. A ce banquet, les Douze, en récompense de leur fidélité, seront assis à la table de Jésus, et y boiront avec lui le vin nouveau. Comme détails, c'est tout ; et, en somme, c'est peu de chose. D'ailleurs, Jésus ne parle guère de ce banquet céleste que dans des paraboles ; et il faut songer que cette image de la béatitude future était la plus populaire, la plus accessible à l'imagination.

Si Jésus, lors du dernier repas, a parlé à ses disciples du *Vin Nouveau* qu'il boirait avec eux dans le Royaume de son Père, ce n'était pas une simple métaphore sans doute. Mais son cœur ne s'attachait pas à ces choses. Il lui était naturel de concevoir l'avenir d'après l'analogie de la vie présente. Il n'a point donné pour cela dans les fantaisies auxquelles nous devons le fameux logion de Papias.

Le bon évêque d'Hiérapolis parlait avec émotion, comme on sait, sur le témoignage des presbytres (qui rapportaient la chose comme parole du Seigneur), de ces temps merveilleux où il naîtrait des vignes qui auraient chacune dix mille ceps ; et sur chaque cep, il pousserait dix mille sarments ; et sur chaque sarment, dix mille tiges ; et sur chaque tige, dix mille grappes, et sur chaque grappe, dix mille grains ; et chaque grain, étant pressé, donnerait vingt-cinq métrètes

de vin. Et lorsque quelqu'un des saints prendrait une grappe, la grappe voisine se mettrait à crier : Je suis une grappe meilleure : prends-moi, bénis-moi par le Seigneur, etc... [1]

Il suffit de rappeler ces aberrations pour faire voir clairement de quel côté se trouve la doctrine propre de Jésus. Les Evangiles contiennent, à côté d'affirmations spiritualistes, des peintures matérielles de l'avenir. Il ne faut écarter ni l'un ni l'autre de ces deux éléments. Mais il faut prendre garde que, si l'influence des idées contemporaines s'est exercée sur la tradition évangélique, elle n'a pu agir que dans le sens d'une matérialisation de l'espérance primitive. Il a suffi d'une allusion au « vin nouveau » que Jésus boirait avec ses disciples dans le Royaume du Père, pour que l'imagination des presbytres attribuât au « Seigneur » les histoires fabuleuses que Papias reproduisit avec une crédulité docile. Par contre, nous devons tenir pour rigoureusement authentiques les données spiritualistes que renferment les Evangiles, et c'est de ce côté qu'il nous faut chercher l'originalité de Jésus.

D'ailleurs, nous avons une tendance à exagérer le matérialisme de l'anthropologie juive contemporaine. Au temps de Jésus, il y a des indices sérieux d'une réduction de la *trichotomie* juive (corps, âme, esprit) à un double principe, assez semblable au corps et à l'âme des Grecs. Et que telle soit l'anthropologie de Jésus, il est difficile d'en douter en présence d'une parole comme celle-ci : « Ne craignez pas ceux qui tuent le corps, mais qui ne peuvent tuer l'âme ; craignez plutôt celui qui peut faire périr l'âme et le corps dans la géhenne [2] ».

Dans l'ère nouvelle, les êtres de chair et de sang seront transformés en esprits. Ils posséderont un corps glorieux, semblable à celui des anges. C'est dans ce sens qu'il faut

1. *Papiæ Fragmenta*, ed. Gebhardt-Harnack, fasc. 1, 2ª partie, 2e éd. (Leipzig, 1878), p. 87.

2. *Matth.*, 10, 28.

entendre cette parole de Jésus : « Si vous ne naissez de nouveau, vous n'entrerez pas dans le royaume des cieux[1] ».

La doctrine de Jésus, sur ce point, a été précisée dans l'entretien avec les Sadducéens, sans malentendu possible[2].

On se rappelle que les Sadducéens, pensant embarrasser Jésus, lui avaient soumis une espèce particulièrement délicate. Sept frères ayant épousé successivement la même femme, pour se conformer aux prescriptions de Moïse, duquel sera-t-elle la femme dans le Royaume de Dieu ?

Jésus leur répondit : « Ne montrez-vous pas par là que vous errez, et que vous ne connaissez ni l'Ecriture, ni la puissance de Dieu ? Car ceux qui ressuscitent d'entre les morts ne se marient point, et ils ne sont point donnés en mariage ; mais ils sont comme les anges du ciel[3] ».

Impossible de se prononcer d'une façon plus explicite à l'encontre des idées courantes. Par une telle déclaration, Jésus adhère à la tendance la plus spiritualiste du judaïsme, — à celle qui dérive des influences persanes[4]. Ce n'est pas

1. Ἐὰν μὴ ἀναγεννηθῆτε, οὐ μὴ εἰσέλθητε εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν. Telle paraît être la teneur primitive du logion que reproduit l'Evangile de Jean (3, 5), et dont l'existence est confirmée par les citations de Justin (*Apol.*, I, 61, 7), et des *Homélies Clémentines* (11, 26 ; cf. *Rec.*, 6, 9). Cf. J. Weiss, *Jesu Predigt*, 2e éd., p. 34. Par contre, l'expression παλιγγενησία (*Matth.*, 19, 28), ne s'applique pas au renouvellement des individus : elle doit se traduire : *monde nouveau* (Dalman, *ouv. cit.*, p. 145).

2. *Marc*, 12. 18-27.

3. *Marc*, 12, 24-25. — J. Weiss a fortement combattu l'authenticité de cet entretien, sous prétexte qu'il s'agit d'un débat théologique d'une nature purement objective, où les interlocuteurs ne sont pas des Sadducéens en chair et en os, mais les Sadducéens abstraits des *Actes* et de Josèphe. Le but de l'évangéliste serait d'opposer la notion spirituelle de la vie à venir chez les chrétiens aux conceptions matérielles des Juifs (*Das älteste Evangelium*, p. 272 ; cf. *Schriften des N. T.*, t. I, p. 171 et s.). Mais ce sont là des affirmations sans preuves. A l'époque où le récit de Marc a été composé, l'Eglise était-elle si désireuse d'affirmer son spiritualisme ? La tendance spiritualiste n'a-t-elle pas eu, au contraire, une peine immense à se dégager du fatras d'imaginations juives dont le logion de Papias nous donne un échantillon ? D'autre part, si, dès ce temps-là, il y avait des penseurs pour concevoir que l'*âme*, assimilée à l'*esprit*, constituait la partie immortelle de l'homme, et si Jésus lui-même s'est exprimé dans ce sens, est-il donc impossible que la rémunération à venir ait été envisagée comme essentiellement spirituelle ?

4. L'eschatologie persane contraste par son pur spiritualisme avec les rêves épais de l'apocalyptique juive.

Dans le *Bundahish*, le bonheur du ciel fait double emploi avec le bonheur que goûtent les justes sur la terre régénérée. Au ciel comme sur la terre, le matériel et le spirituel se mélangent. Mais l'esprit l'emporte sur la matière. Le corps des élus n'a plus d'ombre. Affranchis de la vieillesse et de la mort, ils n'ont plus besoin de

assez dire. De l'eschatologie matérialiste du judaïsme, il fait sortir une eschatologie nouvelle, qui n'est pas encore épanouie, mais qui fleurira magnifiquement dans la théologie apostolique, celle de Paul, et surtout celle de Jean [1].

La conséquence logique des principes de Jésus serait la négation de toute rémunération matérielle. Et il est certain que, sans avoir expressément déduit cette conséquence, Jésus a éliminé de son horizon le chiliasme.

Lorsqu'il disait : « Heureux les débonnaires, car ils hériteront le pays [2] », c'était un rappel du Psaume 37. Mais le « pays » dont parlait le Psaume, c'était évidemment la Palestine ; tandis que, dans les Béatitudes, il n'est question que du Royaume de Dieu. Dans le contexte où elle se trouve, cette expréssion « le pays » a donc un sens figuré, et non le sens littéral qu'elle aurait dans le livre d'Hénoch, par exemple. C'est la Terre Promise de l'espérance messianique : ce peut être le *ciel*, au sens où nous l'entendons, aussi bien que la terre [3].

Quand Jésus disait à ses disciples : « Amassez-vous des trésors dans le ciel [4] », il leur parlait de trésors immatériels.

nourriture. Le monde est pur : l'homme est immortel (*Bundahish*, 30, 26-28 : cf. Sœderblom, *our. cit.*, p. 264). Le ciel se nomme « la maison des chants de Dieu » (Sœderblom, *our. cit.*, p. 98). Suivant le *Yasna*, les hymnes gâthiques servent de nourriture et de vêtements aux fidèles (*Yasna*, 50). Le bonheur du ciel consiste essentiellement à être avec le Seigneur (*Yasna*, 43, 3).

1. Voir le beau livre de Bruston (*La Vie future d'après l'enseignement de Jésus-Christ*, Paris, 1890), et l'ouvrage si original de Haupt (*Die eschatologischen Aussagen Jesu in den synoptischen Evangelien*, Berlin, 1895, surtout p. 88 et suiv.). Bruston et Haupt ont une tendance excessive à spiritualiser la vie à venir selon l'Evangile ; mais il faut tenir grand compte de leurs arguments, qui mettent en pleine lumière un des côtés — et le côté le plus original — des espérances évangéliques. En sens contraire, Ménégoz, *Publicat. div. sur le Fidéisme*, t. I, p. 389 et suivantes.

2. *Matth.*, 5, 4.

3. Il se peut aussi qu'il faille voir dans *Matth.*, 5, 4, une interpolation (Wellhausen, *Evg. Matth.*, p. 15). En effet, d'après le schéma habituel de Matthieu, il devrait y avoir sept béatitudes, comme il y a les sept paraboles du ch. 13, et les sept malédictions du ch. 23. En réalité, il y en a huit ; et la seule qui puisse être supprimée sans inconvénient pour la pensée, se trouve être précisément celle-là — les débonnaires (*ânâvîm*) du v. 4, étant à peu près identiques aux pauvres (*ânîm*) du v. 3. Il faut ajouter que le v. 4 est une *citation littérale* de l'A. T. (*Ps.* 37, v. 11) ; et qu'enfin, sa place n'est pas absolument fixe dans les manuscrits. (Cf. Klostermann, *Handb.*, t. II, p. 183 et s.).

4. *Matth.*, 6, 20.

Ces biens qui ne sont point soumis à la décadence des choses terrestres sont nécessairement de nature spirituelle.

Il faut concevoir dans le même sens cette grande affirmation de Jésus : « En vérité, je vous le dis : quiconque a laissé maison (femme[1]), frères, sœurs, mère, enfants, champs, pour l'amour de moi et de l'Evangile, en recevra cent fois plus : à présent, dans ce monde, des maisons, des frères, des sœurs, des mères, des enfants, des champs, avec des persécutions, et dans le monde à venir, la vie éternelle [2]».

Il n'y a donc aucun bonheur matériel à attendre pour les fidèles de Jésus : rien que les satisfactions morales qui résulteront pour eux de la communion des autres croyants, agrémentées d'ailleurs de persécutions. Mais, dans le monde à venir, ils auront la vie éternelle. Aucun intermède de bonheur terrestre. Et ceci est d'autant plus remarquable, que Jésus répond à Pierre, qui lui a dit : « Nous avons tout laissé, et nous t'avons suivi », sous-entendant : « Quelle sera notre récompense ? »

Il faut aller plus loin, et se demander avec Wellhausen si le texte primitif contenait réellement cette énumération de biens : « Dans ce monde, des maisons, des frères, des sœurs, etc... ; dans le monde à venir, la vie éternelle ». Et ce qui peut en faire douter, c'est cette expression : *le centuple*, qui convient mal aux biens de la première catégorie (femme, mère, etc...), et qui paraît désigner un bien qui n'a point de commune mesure avec les autres, soit la vie éternelle[3]. Il

1. Le mot *femme* n'est pas dans le texte de Marc, mais il figure dans l'énumération de *Luc* (18, 29), et à bon droit, semble-t-il.

2. *Marc*, 10, 29-30; cf. *Luc*, 18, 29-30; *Matth.*, 19, 29.

3. Wellhausen se prononce dans ce sens (*Erg. Marci*, p. 88), s'appuyant sur le texte du *Vaticanus*, que Nestle suit également. Le texte de D, que Wellhausen écarte sans hésiter, dit, au lieu du « centuple », *soixante-dix fois plus*. Le texte officiel de Luc dit seulement : *beaucoup plus* (*Luc*, 18, 29-30). Il se peut bien que, sur ce point, D ait raison (Dalman, *Worte Jesu*, p. 53).

De toute façon, la répétition des objets mentionnés dans la première proposition a de quoi étonner, — à moins qu'on ne donne la préférence au texte de Clément : « Quiconque aura laissé ses biens, ses parents, ses frères, ses richesses, à cause de moi et de l'Évangile, il en recevra le centuple. A présent, dans le temps actuel, à quoi bon avoir des champs, des richesses, des maisons et des frères, — avec des persécutions? Mais, dans le temps à venir, on aura la vie éternelle ». (Voir *E. Schwartz, Zu τίς ὁ σωζόμενος πλούσιος : Hermes*, t. XXXVIII (1903), fasc. 1, p. 75-100).

faut croire que l'antithèse primitive était : « Quiconque a laissé maison, femme, etc..., en recevra le centuple ». Au sacrifice des biens présents, correspond le don de la vie éternelle, qui résume les biens à venir. De telles paroles coupent le chiliasme dans la racine.

L'Evangile n'a point enseigné le sacrifice pour le sacrifice. Mais il n'a point recouru à l'appât des joies futures pour décider les hommes à se sacrifier. Jésus a invité ses disciples à mourir à eux-mêmes, ou encore, à le suivre sur la voie du martyre. C'est ce qu'on appelle l'*eudémonisme évangélique*. Le mot est mal choisi[1].

La venue du Règne doit amener la solution définitive des destinées humaines. Mais le sort des hommes dans la vie future ne dépend pas nécessairement de la venue du Règne. « Aujourd'hui, disait Jésus au brigand, tu seras avec moi dans le paradis[2] ». Le paradis, si ce n'était point le ciel des chrétiens, c'était tout au moins une manière de survivance heureuse. De même, c'est aussitôt après leur mort que le riche et Lazare sont transportés, l'un, dans les régions inférieures du Scheôl, l'autre, dans le sein d'Abraham[3].

On voit que l'enfer et le ciel, tel que les décrit la prédication chrétienne classique, sont déjà dans l'Evangile. Toute la question est de savoir si le purgatoire s'y trouve, et si l'idée d'une expiation par le feu constitue un élément de la prédication authentique de Jésus[4].

1. Voir Ihmels, *Der Lohngedanke und die Ethik Jesu*. Leipzig, 1910.

2. *Luc*, 23, 43.

3. *Luc*, 16, 22-23. Sur la « géographie de l'au-delà » d'après les Evangiles, voir l'ouvrage cité de Bruston, *la Vie future d'après l'enseignement de Jésus-Christ*. — Ces deux textes paraissent empruntés à la même source. Mais on ne saurait douter qu'ils représentent la véritable pensée de Jésus, si on les rapproche de *Matth.*, 10, 28.

4. « Chacun sera salé de feu », dit l'Evangile de Marc (9, 49). C'est le contact du feu qui donne aux aliments leur saveur : de même, il faut que les hommes soient éprouvés par le feu pour être propres au Royaume de Dieu (voir Jülicher, *Gleichnisreden*, t. II, p. 78). Si l'on retient ce texte, on est obligé de reconnaître que Jésus a parlé du purgatoire, et qu'il a envisagé comme nécessaire, pour toutes les âmes, un stage préliminaire dans ce séjour (cf. Wellhausen, *Evg. Marci*, p. 82). Il y aurait ici une nouvelle analogie avec le mazdéisme. Selon les textes les plus anciens de la religion de Zarathushtra, le vieux monde doit être purifié par un fleuve de métal embrasé (voir Sœderblom, *La Vie future d'après le Mazdéisme*,

Mais Jésus n'a guère appuyé sur ces descriptions matérielles. Il s'est confiné sur le terrain moral. S'il a parlé du feu qui ne s'éteint pas, ou des « ténèbres du dehors », s'il a fait appel à la crainte, parfois — et il est bien difficile de soutenir qu'il ne l'ait point fait, — c'est qu'il ne pouvait se résigner à négliger aucun moyen d'action, quand il s'agissait de sauver un monde qui allait à sa perte.

La question que Jésus posait à ses contemporains était une question de vie ou de mort. Il leur apportait le salut. La contre-partie du salut, c'est la perdition. Ainsi s'explique le double caractère de l'Evangile. Message de joie et d'espérance pour les uns, il était, pour les autres, l'avertissement suprême, avant la condamnation finale. Et, pour les uns comme pour les autres, c'était l'appel de la Miséricorde infinie, qui se proposait de « sauver ce qui était perdu ».

Angers, 1901, p. 268-269). Le mythe de la purification du monde par le feu se retrouve d'ailleurs chez tous les peuples aryens, de l'Inde à l'Islande. Mais l'épreuve du feu, selon la religion de l'Iran, aboutit au rétablissement universel; tandis que, s'il faut ajouter foi au texte de Marc, il est bien probable que le feu, qui doit purifier les justes, anéantira les pécheurs.

Peut être est-il permis de concevoir que Jésus ait eu en vue, comme les Gâthas, l'incendie du monde, d'où naîtra, tel le phénix, un monde nouveau. Peut-être enfin l'incendie cosmique se combinait-il, dans son esprit, avec la purification individuelle.

La plupart des auteurs, toutefois, considèrent ce texte comme une glose, et une glose malencontreuse. Loisy, par exemple, y voit une « suture rédactionnelle, jugée indispensable après ce qui était écrit des vers et du feu de la géhenne ». (*Ev. Syn.*, t. II, p. 83). Il est certain qu'à cet endroit, le texte de Marc est fort incohérent, et qu'il a tout l'air d'avoir été abîmé. La leçon que j'ai suivie n'est pas établie avec certitude. Le texte du Lévitique dont cette parole semble être inspirée, est ainsi conçu : « Tu saleras toutes tes offrandes » (*Lév*, 2, 13). La leçon du *texte reçu*, qui concorde avec le texte de D, reproduit ce passage : « Toute offrande sera salée de sel. »

Malgré ces considérations — malgré l'étrangeté apparente du texte, qui est, au fond, la principale raison qu'on ait de le rejeter, — je crois qu'il y a ici une parole digne d'attention. Il faut remarquer avec Klostermann (*Handb.*, t. II, p. 80), que la conjonction γάρ, qui donne réellement au verset 49 l'apparence d'une suture rédactionnelle, paraît avoir été ajoutée par le rédacteur. Le mot πᾶς ne comporte aucune limitation. Or, précédemment, il s'agit de l'enfer. Si l'on s'en tient à la lettre, l'Evangile, ici, envoie tout le monde en enfer, — ce qui est inadmissible. Il faut donc supprimer γάρ : nous avons affaire à une sentence qui a été incorporée à un contexte auquel, primitivement, elle était étrangère. Il se peut que cette singulière parole nous donne l'explication du « feu » que Jésus était venu jeter sur la terre, et qu'elle nous fasse comprendre comment l'espérance chrétienne pouvait être universaliste, malgré que la brièveté du ministère terrestre de Jésus l'eût empêché d'annoncer l'Evangile aux païens. En tout cas, ce logion énigmatique n'est pas isolé, puisque nous avons le texte de Paul (1 *Cor.*, 3, 13-15).

CHAPITRE QUATRIÈME

LE RÉDEMPTEUR

Ἦλθεν... ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου...
σῶσαι τὸ ἀπολωλός.

I

Il semble qu'après avoir exposé l'enseignement de Jésus et le rôle qu'il s'attribuait dans la fondation du royaume de Dieu, après avoir parlé de sa personne, de son autorité, de son œuvre de miséricorde, après avoir défini sa mission de Révélateur et de Sauveur, il ne reste plus rien à dire. En réalité, l'essentiel n'est pas encore dit. Jésus n'est le Révélateur et le Sauveur que parce qu'il est le Rédempteur. Sa mort n'a pas été la tragique catastrophe qui interrompt stupidement le cours d'une existence vouée au bonheur des hommes. Elle n'a rien de commun avec le martyre d'un Socrate ou d'un Savonarole. Elle est le couronnement de sa vie. Ce n'est pas assez dire : elle en est le but. Mieux encore : elle en est la raison d'être.

La mort de Jésus, c'est la clef de voûte de sa mission : ôtez-la, tout s'écroule.

Tel n'est pas, je le sais, le point de vue généralement admis entre les modernes. Tel est, par contre, le point de vue traditionnel. Ceci ne me trouble point. Il me paraît qu'ici la

tradition, inspirée uniquement par le sens religieux, a mieux vu, et plus profondément, que des auteurs trop préoccupés de passer au crible de leur raison les textes évangéliques, trop soucieux aussi d'éliminer de l'Evangile primitif toute trace de « paulinisme ». J'ai dit ailleurs mon sentiment sur cette méthode, qui me paraît antiscientifique, et même irrationnelle : je n'y reviens pas, si ce n'est pour dire que, même en abandonnant à la critique les textes suspects de « paulinisme », il reste des affirmations assez nettes, des faits assez frappants pour établir, sans conteste qu'aux yeux de Jésus toute l'œuvre de sa vie culminait dans le sacrifice du Calvaire, et que ce sacrifice était nécessaire à lui donner l'efficacité.

On s'est demandé à quel moment la pensée de la mort s'était fait jour dans l'esprit de Jésus. Les auteurs qui se sont appliqués à décrire « l'évolution de la conscience messianique de Jésus » ont fondé leurs inductions sur ce fait, que la pensée de la mort, absente tout d'abord de l'horizon, y est peu à peu apparue, modifiant par sa présence l'ensemble des conceptions religieuses du Maître.

Il est pourtant difficile, *a priori*, d'admettre qu'il y ait eu évolution en Jésus. Non que la pensée de Jésus n'ait pu, comme celle de tout homme, être soumise aux lois de l'évolution. Mais il faut se souvenir que Jésus a commencé son ministère à trente ans. Les réflexions et les expériences qui s'étaient amassées dans son esprit avant cette époque nous restent cachées : là, il a dû y avoir progrès — sinon évolution ; — mais les étapes de ce progrès nous sont inconnues. Le ministère de Jésus en a été le résultat. Ce ministère a duré, au plus, trois ans. On ne voit pas bien, dans ces trois ans, la place d'une évolution.

D'ailleurs, appliqué à une grande personnalité de l'histoire, le mot *évolution* n'a pas toujours une signification bien précise. Un homme comme Jésus de Nazareth n'est pas le jouet des circonstances. Il ne règle pas son attitude sur celle de ses contemporains. Il domine de trop haut les contingences

de l'histoire pour leur permettre de modifier ses desseins. Il n'aborde pas une entreprise de vie et de mort sans en avoir envisagé toutes les conséquences. Il n'attend pas qu'Hérode ait fait mourir Jean-Baptiste pour admettre l'éventualité d'une mort violente. Je dis : *l'éventualité*, et non *la nécessité*. Mais du moment où Jésus admettait, dès l'origine, la possibilité de sa mort, il n'y a plus de place, dans cet ordre d'idées, pour une évolution proprement dite.

Un examen rapide des textes évangéliques va nous permettre de vérifier l'exactitude de ces considérations générales. Il nous apparaîtra, en retraçant à grands traits l'histoire de Jésus, qu'à s'en tenir aux circonstances extérieures, la mort devait être envisagée comme *possible*, mais que jamais, à aucun moment de sa carrière, elle n'a pu être considérée comme *inévitable*. Le terrain une fois déblayé, nous pourrons examiner les véritables raisons, historiques sans doute, mais surtout religieuses, qui inclinèrent l'esprit de Jésus à envisager la mort comme *nécessaire*[1].

II

Pour retrouver les origines vérifiables de la pensée de la mort chez Jésus, il faut remonter jusqu'aux débuts de son ministère. Dans la crise de la Tentation, Jésus a vu se dresser devant lui le messianisme charnel qui éblouissait l'imagination de ses contemporains. Il l'a écarté ; et, renonçant à suivre la voie qui l'eût mené au triomphe, il a choisi résolument la voie qui devait le mener à la croix.

Pour soutenir des exigences comme celles de Jésus, pour revendiquer avec succès la situation sans égale qu'il s'attribuait vis-à-vis de l'humanité tout entière, il aurait fallu le prestige de la puissance temporelle et celui de la thauma-

1. Je ne puis aborder cette étude sans mentionner le très beau travail d'Henry Babut : *La pensée de Jésus sur sa mort, d'après les Evangiles synoptiques* (Alençon, 1897), auquel je dois beaucoup.

turgie. En refusant de se servir des seules armes qui lui auraient donné la victoire, Jésus risquait tout au moins la défaite. Comment ne l'eût-il pas prévu ?

En fait, Jésus a songé de très bonne heure à la mort.

La critique moderne a longtemps vécu sur une conception de l'histoire évangélique qui a tout au moins le mérite de la simplicité. D'après cette théorie, la vie de Jésus se diviserait en deux périodes : d'abord les succès, puis les revers ; d'abord, le doux rêveur, puis, le géant sombre ; d'abord, l'idylle galiléenne, puis, le drame de Jérusalem. On sait avec quelle virtuosité littéraire Renan a développé ce thème facile.

Un théologien entreprenant, et dont l'esprit cultive volontiers le paradoxe, a eu le courage d'écarter ce cliché, et d'opposer à ce schématisme artificiel des deux périodes ce qu'il appelle, non sans quelque exagération, « une nouvelle vie de Jésus ».

La conception de Schweitzer est en tout cas vraiment originale. A côté de paradoxes insoutenables, il s'y trouve des vues très justes. En particulier, lorsqu'il déclare que « si l'on veut parler d'une période de succès, on doit désigner comme telle la seconde période [1] », cette opinion, si aventurée qu'elle paraisse, peut se défendre.

Il n'est pas vrai que la première période de la vie de Jésus soit une idylle — l'idylle galiléenne.

Sans doute, il apportait le pardon. Sur son passage, la joie s'éveillait. En ce sens, Renan n'a pas eu tout à fait tort de dire qu' « il parcourait la Galilée au milieu d'une fête perpétuelle [2] ». Mais déjà, il avait devant les yeux la mort acceptée [3].

1. *Abendmahl*, 2e partie, p. 5.

2. *Vie de Jésus*, p. 190.

3. Nous en aurions une preuve matérielle, si nous pouvions admettre sans hésitation l'authenticité de *Marc*, 2, 19-20 : « Les amis de noce peuvent ils jeûner, tant que l'époux est avec eux ? Il viendra des jours où l'époux leur sera retiré : alors, ils jeûneront. »

Wellhausen (*Evg. Marci*, p. 20) fait observer que cette parole est en contradiction avec le plan suivi par l'Évangéliste. D'abord, Jésus se nomme l'Epoux, c'est-à-dire

Dès le début de son ministère, à Capernaüm, la méfiance hostile des Scribes est apparue. Nous en trouvons la preuve dans l'épisode de la guérison du paralytique : « Quelques Scribes étaient assis là, et pensaient à part eux : Qu'est-ce que cet homme a à blasphémer ainsi ? qui peut pardonner les péchés, si ce n'est Dieu seul [1] ? »

Cette antipathie fondamentale, cette opposition sourde qu'il devait rencontrer partout sur son chemin, et qui lui causa une souffrance d'autant plus aiguë, qu'avec son don merveilleux de divination il lisait au fond du cœur de ses adversaires, — elle se transforma en une hostilité avérée, en une haine ouverte, dès le premier des nombreux conflits qui ne tardèrent pas à s'élever entre la lettre de la Loi et l'esprit de l'Evangile.

A la suite de la guérison de l'homme à la main sèche, opérée le jour du sabbat, dans la synagogue de Capernaüm, nous voyons les Pharisiens se concerter avec les agents d'Hérode pour faire périr Jésus [2].

Bientôt après, les Scribes viennent à Jérusalem pour se rendre compte des méthodes de Jésus, et pour pénétrer la

le Messie : ensuite il annonce sa mort — et ceci, avant Césarée de Philippe ! Ce ne serait rien encore, car cette parole pourrait avoir été antidatée, et cependant être authentique, sinon dans son contexte actuel, du moins dans sa forme première, mais ce qui est plus grave, c'est qu'il y a là une comparaison qui est fausse. Qu'un époux quelconque soit *retiré* du milieu de ses amis, et que ce départ les incite au jeûne, ceci ne se conçoit guère. Il y a ici de l'allégorie (Jülicher, *Gleichnisreden*, t. II, p. 186 ; Klostermann, *Handb.*, t II, p. 23). Il se peut donc que l'allusion à l'enlèvement de l'époux ait été introduite après coup dans cette parabole, sans qu'il soit nécessaire pour cela d'admettre avec Wellhausen que le but de cette insertion était de légitimer le jeûne de la primitive Eglise, qui contrastait si fort avec l'attitude des disciples de Jésus. Il n'y avait point lieu de légitimer une pratique si conforme aux usages religieux du temps, et l'attitude des disciples de Jésus était au-dessus de la critique.

Je ne crois pas, d'ailleurs, que les arguments négatifs aient sur ce point une valeur décisive. Evidemment, Jésus n'affectionnait point les enseignements allégoriques. Mais nous n'avons point affaire, ici, à un enseignement. La joie qui entourait Jésus a pu évoquer dans son esprit l'image du triste lendemain des réjouissances humaines ; cette vision devait correspondre à ses pressentiments. En cet instant d'émotion, il a pu penser tout haut — se contenant assez, toutefois, pour ne pas employer de terme trop précis (le verbe ἁπαίρω ne convient pas à l'idée d'une mort violente : le verbe qu'il faudrait serait αἴρω, ou ἐξαίρω). Mais la certitude fait défaut. Je m'abstiendrai donc d'utiliser cette parole dans mon exposé.

1. *Marc*, 2, 6-7 (*Matth.*, 9, 3 ; *Luc*, 5, 21).

2. *Marc*, 3, 6 (cf. *Matth.*, 12, 14 ; *Luc*, 6, 11).

nature de sa personne et de sa mission. Et ils portent sur lui ce jugement :

« Il est possédé de Béelzébul ; il chasse les démons par le prince des démons [1]. »

Ainsi, d'après ces docteurs, Jésus n'est pas un démoniaque ordinaire : il est l'incarnation du prince des démons : il est Béelzébul en personne [2].

Et cette opinion des Scribes n'est point isolée ; car, au même instant, la mère et les frères de Jésus arrivent à Capernaüm pour se saisir de lui et l'arracher par la force à son ministère, ayant entendu dire qu'il est *hors de lui*, c'est-à-dire victime d'une exaltation morbide qui peut être le fait de l'Esprit du mal [3].

Cette accusation a remué Jésus jusqu'au fond de l'âme. En insinuant que son œuvre avait une cause démoniaque, les Scribes jetaient sur elle une suspicion fondamentale, un discrédit universel. L'Esprit de Dieu se confondait, à leurs yeux, avec l'Esprit du mal. Il y avait là une perversion de la conscience qui était sans remède ; et elle risquait, en se généralisant, de rendre vaine la mission de Jésus. De là, la terrible apostrophe qu'il lance à ses adversaires :

« En vérité, je vous le dis, tout sera pardonné aux hommes : tous leurs péchés, tous les blasphèmes qu'ils auront proférés ; mais quiconque blasphème contre l'Esprit Saint n'en obtiendra jamais le pardon : il est coupable d'un péché éternel [4]. »

Désormais, entre Jésus et ses adversaires, les paroles déci-

1. *Marc*, 3, 22 (cf. *Matth.*, 12, 24 ; *Luc*, 11, 15).

2. Une parole de Jésus nous prouve que c'est bien le sens qu'il faut attacher à l'accusation des Pharisiens : « S'ils ont appelé le père de famille Béelzebul, a-t-il dit à ses disciples, combien plus ceux de sa maison ! » (*Matth.*, 10, 25).

3. *Marc*, 3, 21. On peut encore attribuer cette opinion aux parents de Jésus. (Voir sur ce passage, Klostermann, *Handb.*, t. II, p. 30 et les textes auxquels il se réfère pour établir le sens de ἐξέστη. Il faut mentionner également l'étude d'Arnal sur *la Folie de Jésus*, qui a paru dans la *Revue de Théologie* de Montauban, en 1909. C'est un effort très ingénieux pour supprimer tout ce que cet épisode renferme d'injurieux. Il me paraît que le sens naturel du texte est pourtant conforme à l'explication habituelle. Cf. Loisy, *Ev. Syn.*, t. I, p. 69 et s.).

4. *Marc*, 3, 28-29.

sives ont été dites. Entre le légalisme pharisaïque et l'Esprit Saint, la lutte est engagée, — une lutte mortelle.

Le conflit était particulièrement douloureux en ceci, qu'il se complétait d'une crise familiale. « Qui est ma mère ? s'est écrié Jésus à ce moment. Qui sont mes frères[1] ? » Sans doute, il pouvait encore, jetant les yeux sur la foule qui l'entourait, s'écrier : « Voilà ma mère et mes frères[2] ! » Mais l'affection de son peuple compensait-elle les liens brisés ?

Après la famille, la patrie. Jésus retourna dans la suite à Nazareth. Il prit la parole, le jour du sabbat, dans la synagogue où il avait adoré jusqu'à l'âge de trente ans. La seule impression que provoqua son discours fut un étonnement mêlé de scepticisme et de dédain. « D'où lui viennent ces choses ? disaient les gens de Nazareth. Qu'est-ce donc que cette sagesse qui lui a été donnée ? Comment de tels miracles se font-ils par ses mains ? N'est-ce pas le charpentier, le fils de Marie, le frère de Jacques, de Joses, de Jude et de Simon ? Ses sœurs ne demeurent-elles pas ici, parmi nous ? » Et il était pour eux, ajoute l'Evangile, « une occasion de chute ». Sur quoi Jésus leur dit : « Un prophète n'est méprisé que dans sa patrie, dans sa parenté, dans sa maison ». Et il quitta Nazareth, pour n'y plus revenir[3].

Sans doute, il y eut, dans le ministère galiléen, des jours triomphants. Quand il envoya les Douze en mission pour faire retentir partout, en terre juive, le message de la venue prochaine du Règne, Jésus espérait encore la victoire.

Et quand les Douze revinrent, disant : « Seigneur, les démons même nous sont soumis par ton nom[4] », il eut

1. *Marc*, 3, 33.
2. *Marc*, 3, 34.
3. *Marc*, 6, 1-6. D'après Luc (4, 28-30), qui donne du voyage à Nazareth un compte rendu beaucoup plus détaillé, les Nazaréens auraient poussé l'hostilité jusqu'à vouloir précipiter Jésus du haut d'un rocher à pic qui domine le bourg. J'aurais quelque scrupule à appuyer trop fortement sur ce point, dont le récit de Marc ne parle pas. Mais il faut noter que Luc paraît avoir puisé les principaux éléments de sa narration dans une source particulière, et que cette source était araméenne (voir en particulier, pour ce qui concerne *Luc*, 4, 25-27, la démonstration de Wellhausen, *Evg. Lucæ*, p. 10-11).
4. *Luc*, 10, 17.

l'impression que la cause divine était gagnée. « Je voyais, leur déclara-t-il, Satan tomber du ciel comme un éclair [1]. » C'est alors que, dans le ravissement de cette heure unique, il dit aux siens : « Heureux les yeux qui voient ce que vous voyez ! Car je vous dis que bien des prophètes et bien des rois ont désiré voir ce que vous voyez, et ne l'ont pas vu ; entendre ce que vous entendez, et ne l'ont pas entendu [2] ».

Mais la joie du Maître fut de courte durée. Bientôt il se retrouvait en contact avec les mêmes difficultés et les mêmes oppositions, qui ne lui faisaient point perdre de vue le but final, mais qui orientaient sa vie vers la mort. Dans les grands discours des *Logia* (dans le Sermon sur la Montagne comme dans les instructions aux Douze), le martyre est à l'arrière-plan du tableau [3].

Quand Jésus dit : « Ne croyez pas que je sois venu apporter la paix sur la terre ! je suis venu apporter, non la paix, mais

1. *Luc*, 10, 18.

2. *Luc*, 10, 23-24.

3. L'atmosphère spirituelle qui enveloppe le Sermon sur la Montagne n'est nullement aussi sereine et calme qu'on le croit en général. « Heureux serez-vous, dit le texte de Luc (6, 22-23 : cf. *Matth.*, 5, 11-12), quand les hommes vous haïront, qu'ils vous chasseront, qu'ils vous diront des outrages, et qu'ils noteront votre nom d'infamie, à cause de l'Homme! Réjouissez-vous en ce jour-là, et tressaillez de joie, car votre récompense sera grande dans le ciel : c'est ainsi que leurs pères traitaient les prophètes. » Comme les trois premières, cette béatitude a sa contre-partie : « Malheur à vous, quand tous les hommes diront du bien de vous ; car c'est ainsi que faisaient leurs pères à l'égard des faux prophètes. » (6, 26). Pourquoi ne pas admettre le caractère prophétique de ces paroles ? Si Jésus, dans le Sermon sur la Montagne, exhorte constamment ses disciples à la patience, au support, à la non-résistance au méchant, c'est qu'il songe à cette ère de violence où ils vont pénétrer.

Pour ce qui est des instructions aux Douze, il faut reconnaître que le texte de Marc (6, 7-11), qui se retrouve dans la première partie du discours de Matthieu (v. 5-15), et qui, dans l'Evangile de Luc, fait double emploi avec les instructions du chapitre 10 (voir *Luc*, 9, 1-6), contraste fortement avec les données propres à Matthieu.

Selon Marc (et selon les textes parallèles de Matthieu et de Luc), Jésus prédit aux Douze un accueil variable. Tantôt ils recevront l'hospitalité dans les maisons où ils se présenteront ; tantôt on refusera de les recueillir.

Dans les textes propres à Matthieu, Jésus prédit uniformément à ses disciples la haine du monde : « Vous serez haïs de tous, leur dit-il, à cause de mon nom » (*Matth.*, 10, 21).

Il est certain que les instructions aux Douze, dans l'Evangile de Matthieu, sont très composites. Il s'en retrouve des parties dans le discours eschatologique (*Matth.*, 24, 9 et suiv.). Mais elles renferment aussi des paroles très significatives qui se rapportent à la période galiléenne, celle-ci, par exemple, que j'ai déjà citée, et qui évoque le souvenir de la dispute avec les scribes : « S'ils ont appelé le père de famille Béelzébul, combien plus ceux de sa maison ! » (10, 25).

le glaive! je suis venu mettre la division entre le fils et le père, entre la fille et la mère, entre la belle-fille et la belle-mère ; et l'homme aura pour ennemis ceux de sa propre maison [1] », il peut bien y avoir là un reflet de la situation historique créée par la prédication de l'Evangile, entre 60 et 70 ; mais il est tout aussi plausible d'y voir une prophétie qui se fondait sur des circonstances récentes et douloureuses.

En cette période galiléenne, Jésus lui-même n'avait-il pas justement pour ennemis « ceux de sa propre maison » ?

Il n'est pas douteux que la mort de Jean-Baptiste ait produit sur Jésus une impression tragique, et que, dans la destinée de celui qu'il considérait comme l'« Elie qui devait venir », il ait vu l'image de son propre destin. Le souvenir des prophètes de jadis, qui avaient été des martyrs de la vérité, était ravivé dans son âme par l'exemple du prophète contemporain. Il comprenait toujours mieux que, dans l'économie présente, le sort d'un prophète était de mourir. Et, si tel devait être son sort, c'est que telle était sa vocation.

En même temps, la persistance de la foule à exiger de lui un « signe du ciel » était à ses yeux la preuve de leur incapacité à comprendre les choses divines.

Il y avait à cet égard, entre Jésus et les Galiléens, un malentendu qui s'aggravait de jour en jour, et dont la « multiplication des pains » fit apparaître le danger.

Enfin, Jésus était entouré d'ennemis. Les Pharisiens enquêtaient sur son enseignement. Hérode, apparemment, aurait aimé le voir disparaître.

De tous côtés, le présent apparaissait sans issue.

Est-ce à dire que, durant cette période, la mort ait été inévitable, et que, si Jésus l'a déclarée *nécessaire*, c'est qu'il ne voyait pas le moyen de l'éviter ?

Pour le prétendre, on s'est fondé sur la transformation du ministère de Jésus, à partir de la mort de Jean-Baptiste. On

1. *Matth.*, 10, 36.

a vu dans sa retraite momentanée sur la rive orientale du lac une sorte de fuite. Désormais, Jésus a abandonné Capernaüm. Il erre de lieu en lieu. A diverses reprises, il essaye de reprendre pied en Galilée. Mais les conflits qui s'élèvent entre lui et les Pharisiens, tant au sujet de la purification qu'à propos du « signe » que ses adversaires exigent de lui, le contraignent à repasser sur la rive orientale du lac. La « multiplication des pains » marque pour lui un regain suprême de popularité, suivi d'une désertion générale. C'est alors qu'il se familiarise avec la pensée de la mort. Il s'enfuit vers Césarée-de-Philippe, suivi des seuls Douze. Ensuite, il est vrai, il retourne à Capernaüm, mais incognito, et pour peu de jours ; puis, il se dirige vers Jérusalem, poursuivi par la haine de ses adversaires. C'est alors qu'il répond à un scribe qui demande à le suivre :

« Les renards ont des tanières ; les oiseaux du ciel ont des nids ; mais l'Homme n'a pas où reposer sa tête [1]. »

Jésus erre ainsi, parce qu'il sent autour de lui les menées des Pharisiens et l'indifférence des foules. Hérode voudrait bien le faire disparaître, comme il a fait disparaître le Baptiste. Jésus est traqué par la police du tétrarque. Le séjour en Galilée lui devient intenable. Dès lors, il prend la résolution de monter à Jérusalem, risquant le tout pour le tout : c'est un coup de désespoir, voué d'avance à un échec ; et il s'en rend compte.

Telle est, un peu grossie, mais suffisamment exacte, la caricature que l'on peut tracer des derniers temps de la vie de Jésus, en se plaçant au point de vue de la mort *inéritable*.

Tout autre apparaît la réalité.

Pour s'en convaincre, il n'y a qu'à relire le récit de Marc — ou même celui de Matthieu. Voici quelle est, selon la tradition évangélique, durant cette période intermédiaire, la suite des événements :

1. *Luc*, 9, 58. Il serait plus exact et plus expressif de traduire : Les *chacals* ont des tanières.

Jésus, après avoir appris la mort de Jean, se retire, pour une raison ou pour une autre[1], au delà du lac. La foule le suit sur les hauteurs désertes de la rive orientale et c'est alors qu'a lieu l'épisode de la « multiplication des pains ». Après quoi, Jésus et les siens repassent sur la rive occidentale. Ils abordent à Génésareth ; et, de toute la contrée environnante, la foule se presse autour de Jésus. A quelque endroit qu'il se rende, on lui amène les malades. On le supplie de les autoriser au moins à toucher les franges de son vêtement ; et ce simple contact suffit, en effet, à les guérir. Jamais l'affluence, autour de Jésus, n'a été aussi considérable.

A ce moment, les Pharisiens arrivent renforcés par une délégation de Scribes de Jérusalem. Ils lui reprochent de tolérer que ses disciples ne se lavent pas les mains avant le repas. A la suite de cet entretien, où Jésus a proclamé la vanité de toute purification extérieure, se déroule le voyage du Nord, illustré par l'épisode de la Cananéenne. Puis, Jésus traverse la Décapole. Il revient au bord du lac ; et c'est à ce moment que se place la seconde « multiplication des pains ». Il se rembarque, pour aborder bientôt dans la contrée de Dalmanutha (?) ; il refuse aux Pharisiens le *signe du ciel* qu'ils réclament. Il repart ensuite pour Bethsaïda, où il guérit un aveugle.

Alors seulement arrivent la confession de Pierre et la Transfiguration. A la suite de ces deux épisodes, Jésus, que la foule attend au pied de la montagne où il s'est retiré, guérit un épileptique. Il rentre en Galilée, retourne une dernière fois à Capernaüm, et passe de là en Pérée, d'où il se dirigera sur Jérusalem.

On peut remarquer, à l'encontre de cette disposition chro-

1. Le récit de Matthieu (14, 13) permet d'établir un lien entre le voyage de Jésus et la nouvelle tragique qu'il vient de recevoir. Et il se peut que Marc, qui met cette retraite momentanée en rapport avec le retour des Douze (auxquels Jésus désire faire prendre, à la suite de leur mission, un peu de repos), ait interprété inexactement la donnée primitive (voir Hoffmann, *Marcusev.*, p. 265 et suiv.). Mais, en tout état de cause, il ne s'agirait que d'une mesure de prudence temporaire, et que l'agitation provoquée par la mort du Baptiste suffirait à expliquer.

nologique des événements, que les deux « multiplications des pains » semblent faire double emploi, et qu'il y a une connexion indiscutable entre le repas offert par Jésus aux foules et les événements de Césarée-de-Philippe.

Mais ce qu'on ne peut contester, c'est que Jésus, dans le récit des Evangiles, ne joue nullement le rôle d'un fugitif. Son ministère itinérant se déroule sur les rives du lac de Galilée, avec une courte échappée vers le Nord. Et partout, il retrouve la même affluence — à laquelle, depuis Césarée-de-Philippe, il se dérobe de son mieux. Telle est la donnée de la tradition évangélique : le reste n'est qu'hypothèses, qui font honneur à l'imagination des historiens, mais qui n'ont rien de particulièrement scientifique[1].

La seule conclusion raisonnable qu'il soit permis de tirer de cet enchevêtrement de faits, c'est qu'à la suite de la « multiplication des pains » la pensée de la mort s'est précisée dans l'esprit de Jésus.

En lisant les récits évangéliques, on a l'impression très nette qu'il y a là, dans la vie de Jésus, une heure où il tient entre ses mains la victoire. Il n'a, pour la remporter, qu'à s'abandonner à la contagion de l'enthousiasme populaire. Il n'aurait qu'un mot à dire pour rallier les timides, et pour dissiper les dernières hésitations de la foule.

Et à ce moment, nous le voyons s'enfuir, se dérobant aux ovations populaires, cherchant la solitude, voulant, d'une volonté que rien n'ébranlera, la défaite et la mort.

Désormais, il consacrera tout son effort à pénétrer ses disciples de la nécessité de ses souffrances.

C'est à ce moment que commence la série des prophéties relatives à la mort de Jésus, toutes marquées du sceau de

1. Je ne vois dans les Evangiles qu'une seule parole de Jésus qui puisse être alléguée sérieusement en faveur des hypothèses que je combats. C'est l'avertissement qu'il donne à ses disciples, peu après la multiplication des pains : « Prenez garde au levain des Pharisiens et au levain d'Hérode ». (*Marc*, 8, 15). Mais cette parole est trop obscure, et les interprétations qu'on en trouve sont trop variées, pour qu'on en doive tirer argument. Le plus vraisemblable est de croire que Jésus met simplement les siens en garde contre les intrigues des Pharisiens et d'Hérode. Il n'y a nullement ici l'expression d'une crainte personnelle.

la nécessité. Elles se renouvelleront à intervalles fréquents.

D'abord à Césarée-de-Philippe : « Il commença à leur apprendre qu'il fallait que l'Homme souffrît beaucoup, qu'il fût rejeté par les Anciens, les Grands-Prêtres et les Scribes, qu'il fût mis à mort, et qu'il ressuscitât trois jours après[1] ». Puis, au moment du retour : « Etant partis de là, ils traversèrent la Galilée ; et Jésus ne voulait pas qu'on le sût. Car il instruisait ses disciples, et il leur disait : L'Homme va être livré entre les mains des hommes ; ils le feront mourir ; et, trois jours après avoir été mis à mort, il ressuscitera[2] ». Enfin, sur le chemin de Jérusalem, Jésus tient à ses disciples le même langage :

« Voici, nous montons à Jérusalem, et l'Homme sera livré aux Grands-Prêtres et aux Scribes. Ils le condamneront à mort ; puis, ils le livreront aux païens. Ils se moqueront de lui ; ils cracheront sur lui ; ils le flagelleront ; ils le feront mourir ; et trois jours après, il ressuscitera[3]. »

Ces prédictions seraient-elles inauthentiques ?

Le soutenir équivaudrait à tout rejeter dans l'Evangile[4].

1. *Marc*, 8, 31.

2. *Marc*, 9, 30-31.

3. *Marc*, 10, 33-34.

4. C'est pourtant cette prétention que Wrede a émise. Il le fallait bien, pour justifier sa théorie du « secret messianique » Mais il n'a apporté à l'appui de ses négations aucun argument sérieux. A moins que ce ne soit un argument sérieux de prétendre que « ces textes... ne sont qu'un court sommaire de l'histoire de la Passion... à vrai dire, au futur! » (*Das Messiasgeh. in den Ev.*, p. 88). On prend ici sur le fait, dans sa brutalité, le procédé de la critique *négative* : il n'y a pas de prophéties, rien que des *vaticinia ex eventu !* En admettant, d'ailleurs — ce qui n'a rien d'invraisemblable — que la tradition ait ajouté aux prédictions primitives certains détails de son crû, elle n'a pu amplifier que sur un thème donné. Wrede n'admet pas cette réserve, sous prétexte qu'il est impossible de distinguer, dans ces prophéties, les éléments plus anciens des éléments plus tardifs. Et en effet, distinguer, sur l'étendue de quelques lignes, les « couches diverses » de la tradition, ce n'est pas toujours facile : surtout quand la tradition ne prétend pas reproduire exactement les paroles de Jésus, mais seulement leur signification générale. Or, c'est précisément le cas. *Marc*, 8, 31, est en style indirect. Les deux autres prophéties (9, 30 ; 10, 32), sont en style direct, mais introduites par ὅτι. Cette particularité n'a rien d'anormal, étant donnée la répugnance du narrateur pour le style indirect (voir Blass, *Neut. Grammatik*, p. 292 et suiv.) ; elle montre néanmoins que l'Evangile résume la pensée de Jésus, sans reproduire exactement un *Logion*.

Enfin, la répétition de cette prophétie, qui est pour Wrede une raison de la suspecter (*ouv. cit.*, p. 91-92), nous semble au contraire absolument vraisemblable. Ce qui serait étonnant, ce serait que Jésus, apercevant la nécessité de sa mort, et voyant combien il était malaisé d'en convaincre ses disciples, n'ait pas insisté sur

Que les détails aient été plus ou moins précis, il importe assez peu : l'allusion à la résurrection peut avoir été précisée après coup ; les *Anciens*, les *Grands-Prêtres* et les *Scribes*, peuvent être un développement du thème initial ; mais, quand l'Evangile de Marc décrit le désarroi et la terreur des disciples à la suite des prophéties de Jésus, on sent l'impression du témoin oculaire.

Jésus ne s'est pas borné à prédire sa mort : il en a proclamé la nécessité. « *Il faut*, a-t-il dit, que l'Homme souffre beaucoup[1]. »

III

Les circonstances extérieures n'auraient pas suffi à justifier cette nécessité.

Si Jésus après avoir séjourné un certain temps à Capernaüm, a mené une existence errante, c'est apparemment que, résolu à mourir, il était désireux de donner à ces derniers temps qu'il passait sur la terre leur maximum d'utilité. Il se hâtait comme ceux qui savent qu'ils vont mourir. Mais son cœur ne connaissait pas la crainte.

De quoi aurait-il eu peur ?

Hérode s'était ému de sa renommée. Ses remords avaient évoqué l'image de Jean, qu'il voyait déjà ressuscité.

Il avait exprimé le désir de voir Jésus ; et sans doute, les Pharisiens étaient dans le vrai en lui prêtant de noirs desseins. N'avait-il pas émis pareillement, jadis, le désir de voir Jean ? Mais il ne semble pas qu'il ait jamais manifesté la moindre velléité de mettre à exécution ses projets sangui-

ce sujet. Mais je reconnais qu'il n'est pas facile de réfuter Wrede : sa méthode est trop différente de celle que j'ai esquissée au début de cette étude. Wrede n'admet l'historicité d'aucun détail qui ne concorde pas avec sa thèse ; et, d'une façon générale, il ne tient pour exacts que les textes qu'il ne peut absolument pas expliquer par le travail des générations postérieures. On conçoit que ces textes soient peu abondants. Au contraire, je tiens pour historiques tous les textes dont le caractère apocrypne n'est pas démontré. Il est bien difficile, avec des points de départ aussi différents, de se rencontrer jamais.

1. *Marc*, 8, 31 (*Matth.*, 16, 21 ; *Luc*, 9, 22) ; cf. *Luc*, 17, 25.

naires, et il n'a eu aucune part dans la condamnation de Jésus. Hérode était lâche, plus lâche encore que cruel. S'il avait fait mourir Jean, c'était, — si l'on ajoute foi au récit de Marc, — parce qu'Hérodias, qui avait de bonnes raisons pour cela, lui avait forcé la main. Mais Jésus, libre, n'ayant qu'un mot à dire pour recouvrer la faveur du peuple galiléen (et s'il l'avait définitivement perdue, quelles raisons Hérode avait-il de le redouter?) n'était pas dans la même situation que Jean, captif à Machærous.

Aussi voyons-nous que Jésus n'a jamais songé à éviter le territoire d'Antipas. Cependant, pour se rendre de Panéas à Jérusalem, il n'avait nul besoin de passer par la Galilée. Et s'il l'a fait, s'imagine-t-on qu'il eût été en son pouvoir de passer inaperçu ? Capernaüm, cette bourgade affairée, mais curieuse, offrait-elle donc à un proscrit les mêmes ressources de mystère et d'obscurité qu'une de nos capitales modernes ? Mais Jésus ne se considérait pas comme un proscrit. Quand les Pharisiens, ces bons apôtres, vinrent le prévenir qu'Hérode cherchait à le faire mourir, il leur répondit avec un mépris souverain :

« Allez, et dites à ce chacal[1] : Voici, je chasse les démons

1. Certains auteurs se sont appuyés sur l'expression employée par Jésus pour affirmer que l'hostilité d'Hérode lui causait des craintes. Le chacal de Palestine, disent-ils, est un animal sanguinaire, une bête de proie, — il est le symbole de la cruauté, et non point, comme notre renard, de la ruse.

Il y a, dans cette interprétation, du vrai et du faux. C'est bien *chacal* qu'il faut traduire, et non renard. Le chacal fourmille sur le sol palestinien, et il n'y a guère d'animaux dont il soit aussi souvent parlé dans l'Ancien Testament. Nous avons assez de textes pour reconstituer, en quelque sorte, la physionomie morale de cette bête.

Or, le chacal biblique est un animal *faible*. Au moment où Néhémie rebâtit la muraille de Jérusalem, Tobija se moque de lui : « Qu'ils bâtissent seulement ! Si un chacal s'élance, il renversera leur muraille de pierres ! » (*Néh.*, 4, 3). Lorsque Samson veut détruire les récoltes des Philistins, il attrape trois cents chacals (*Juges*, 15, 4). Le Cantique compare les jeunes gens à des chacals qui dévastent les vignes en fleur (2, 15 : cf. Budde, *Das Hohelied*, dans le *Kurz. H. C. Z. A. T.*, *die Fünf Megillot*, p. 11-12). Ainsi, le chacal gâte les vignes ; mais on ne voit pas qu'il fasse peur au vigneron.

Le chacal est un animal plaintif, qui erre dans les lieux déserts (*Job*, 30, 29 ; *Michée*, 1, 8) ; ou au milieu des ruines (*Lam.*, 5, 18 ; *Jérémie*, 50, 39 ; *Esaïe*, 13, 22 ; 34, 13).

Il est vrai que, dans le *Psaume* 63, v. 11, il est dit : « Ils seront livrés au glaive, ils seront la proie des chacals » Mais cela veut dire que les ennemis du Psalmiste seront dévorés, après leur mort, par les chacals, — c'est-à-dire qu'ils resteront sans sépulture, ce qui a été considéré de tout temps comme la suprême infortune. La violence et la cruauté du chacal ne sont pas en jeu.

et j'opère des guérisons, aujourd'hui et demain ; et le troisième jour, je finis ma tâche, mais il faut que je marche aujourd'hui, demain, et le jour suivant : car il ne sied pas qu'un prophète meure hors de Jérusalem[1]. »

C'était dire : je veux mourir, mais à mon heure ; qu'importent, en attendant, les menaces d'un Antipas !

Sans doute, il y avait les Pharisiens. Ils haïssaient Jésus. Non pas tous pourtant. Certains, et de très notables, étaient ses disciples, plus ou moins secrets ; d'autres éprouvaient pour lui une vive sympathie. Souvent, aux diverses époques de son ministère, il fut leur hôte. Un historien éminent a pu soutenir ce paradoxe, que, dans les premiers temps, Jésus s'était comporté comme un Pharisien. En tout cas, les Pharisiens représentaient les meilleures tendances du judaïsme. Ils ne peuvent être lavés du reproche de complicité dans le meurtre judiciaire de Jésus. Mais leur haine n'eût pas suffi

Enfin, dans une prophétie d'Ezéchiel, le chacal joue le rôle d'un animal destructeur : « Tels des chacals au milieu des ruines, tels sont tes prophètes, ô Israël ! » (*Ez.*, 13, 4). Les prophètes sont comparés à des chacals qui creusent leur tanière sous les ruines, et minent ainsi, inconsciemment, un sol ébranlé.

Le chacal est donc une bête importune ; mais ce n'est pas une bête redoutable. Elle travaille « en dessous » ; elle ravage les vignes quand le vigneron a le dos tourné : c'est ainsi que nous la décrivent les voyageurs contemporains. « Les renards viennent toujours en troupes nombreuses dans les vignes pour y fêter le joyeux automne ; mais on dirait que le vin doux grise ces convives noctambules à pelage roux. Au milieu de leur bonheur, ils oublient leur prudence bien connue, et, au lieu de faire silencieusement la nique au maître de la vigne en se tapissant derrière un beau cep pour le dépouiller sans bruit, ils poussent en chœur, à plein gosier, à la première grappe appétissante, des cris de joie qui rappellent ceux des enfants ». (Schneller, *La Palestine et la Bible*, trad. sur la 19e édition, par John Jaques, Paris-Genève, p. 120).

Faiblesse et dissimulation, voilà ce qui caractérise le chacal palestinien. Il n'est pas considéré comme un animal féroce. Les animaux féroces de la Bible sont l'*hyène* (*Jér.*, 12, 9) ; le *lion* ; l'*ours* (ces deux derniers avaient depuis longtemps disparu au temps de Jésus : voir Stapfer, *Palestine*, p. 225 et suiv.) ; et surtout le *loup*. Jésus a parlé des loups, dans son discours aux apôtres : « Voici, je vous envoie comme des brebis au milieu des loups ». (*Matth.*, 10, 16). Il en a aussi parlé dans le sermon sur la montagne : « Gardez-vous des faux prophètes. Ils viennent à vous en vêtements de brebis ; mais au dedans, ce sont des loups rapaces ». (*Matth.*, 7, 15). Les Talmuds nous ont conservé des témoignages de la crainte qu'on avait des loups en terre juive (voir Stapfer, *Palest.*, *loc. cit.*). Si Jésus avait voulu marquer quelque crainte à l'égard d'Hérode, s'il l'avait jugé capable de lui ôter la vie, il aurait dit aux Pharisiens : « Allez, et dites à ce *loup !* » Miner sourdement l'œuvre de Jésus ; essayer, par ses intrigues, de le faire partir pour pouvoir dévaster sa vigne, Hérode en était capable ; mais à part cela, il n'était pas à craindre ; et Jésus n'aurait pas modifié d'un iota ses projets pour se dérober aux entreprises de ce *chacal*. Les loups du sanhédrin étaient autrement à craindre.

1. *Luc*, 13, 32-33.

à le faire condamner. Ils n'avaient pas la haute main sur le sanhédrin. Et en fait, ce ne sont pas eux qui l'ont condamné — en première ligne, tout au moins. On ne saurait dire que leur opposition ait rendu sa mort inévitable [1].

Quant au peuple, il se montrait inconstant et superficiel ; mais jusqu'au dernier moment, nous le verrons, il a été du côté de Jésus.

Les Romains, on le sait, n'ont été pour rien dans l'initiative prise contre Jésus. La condamnation a été arrachée au scepticisme du procurateur par la haine des Juifs.

Restent les Sadducéens. Ce sont bien eux, en effet, qui ont été les véritables bourreaux de Jésus [2]. Mais ils ne se sont inquiétés de lui que dans les derniers temps. S'il est exact qu'avant l'entrée triomphale à Jérusalem il y ait eu, comme le croit l'Evangile de Jean, des conflits entre Jésus et les prêtres, il est certain que le sacerdoce hiérosolymite n'a jamais songé à sévir contre Jésus, jusqu'au jour où il est venu se livrer entre les mains de ses adversaires. Hors de Jérusalem, le pouvoir des prêtres était très limité ; en Galilée, leur influence était à peu près nulle. Et leur indifférence, tant que leurs intérêts n'étaient pas directement lésés, était notoire. Le temple, comme dit Wellhausen, était la tanière des Sadducéens. « Les Sadducéens ne se remuent que lors-

1. Stapfer innocente à peu près totalement les Pharisiens du meurtre judiciaire de Jésus. Il reconnaît seulement comme possible la présence de *quelques Pharisiens* dans le sanhédrin qui a condamné Jésus (*J.-C. avant son ministère*, p. 123). Chwolson va plus loin encore, et sans doute, beaucoup trop loin. Il est, selon lui, « clair comme le soleil » que les Pharisiens n'ont pas voté la condamnation de Jésus, et ne pouvaient pas la voter (*Das letzte Passahmahl Christi*, p. 118), pour cette double raison, que la procédure était en contradiction avec les règles pharisiennes, et qu'il y avait accord fondamental, au point de vue religieux, entre Jésus et les Pharisiens.

2. Schürer s'appuie sur un texte de Josèphe (*Antt.*, XVIII, 1, 4) pour dire que, si le sanhédrin était officiellement sous la direction des Sadducéens, il était, en fait, sous la direction des Pharisiens. Josèphe, dans le texte en question, rapporte que les Sadducéens se pliaient aux volontés des Pharisiens pour n'être pas *odieux* (ἀνεκτοὺς au peuple. Dans le domaine proprement religieux, c'est possible, et même probable ; mais le N. T. et Josèphe s'accordent pour reconnaître le premier rang, dans le sanhédrin, aux « grands prêtres » ; et, en fin de compte, le juge suprême, le chef de la religion, c'était le souverain sacrificateur, qui était un Sadducéen (voir Schürer, *Gesch. des Jüd. Volkes*, t. I, p. 199-205). Ayant le pouvoir exécutif entre les mains, les Sadducéens faisaient ce qu'ils voulaient.

qu'ils sont dérangés dans leur antre [1] ». Ils ne s'inquiétaient pas d'un guérisseur ou d'un moraliste ; mais celui qui touchait au culte du temple était un homme perdu. Jésus s'est attaqué au temple, le jour où il a prononcé, sous une forme ou sous une autre, la parole fameuse : « Abattez ce temple, et je le relèverai en trois jours ». Dès lors, sa mort devenait inévitable. Mais pourquoi aurait-il prononcé une telle parole, s'il n'avait eu la volonté de mourir ?

Ces considérations suffisent à établir qu'historiquement, la mort n'était pas inévitable pour Jésus.

Dira-t-on que, dès l'instant où Jésus remplissait sa mission dans un esprit d'indépendance à l'égard de la loi, d'hostilité à l'égard du pharisaïsme, et en refusant de satisfaire les ambitions charnelles de son peuple, le conflit ne pouvait pas ne pas naître, et que, normalement, il devait aboutir à la défaite et à la mort ? Soit ; mais cela revient à dire que, du moment où Jésus est allé au-devant de la mort, il ne pouvait éviter de mourir. Que ce truisme colossal soit au fond de la pensée de maint historien, il ne serait peut-être pas très difficile de le démontrer. Pour donner à cette explication l'originalité qui lui manque, il faut dire que la mort de Jésus, étant nécessaire, d'une nécessité historique, c'est-à-dire étant l'aboutissement fatal du désaccord qui existait entre lui et son peuple, a été prévue par lui, puis reconnue conforme aux intentions du Père, puis acceptée, et enfin *voulue*, comme une conséquence nécessaire de sa vocation. Et cette hypothèse peut rendre compte de la prière de Gethsémané : « Que ta volonté soit faite, et non la mienne ! » Mais elle ne suffit pas à rendre compte de la décision librement prise par Jésus de monter à Jérusalem pour se livrer à ses ennemis. On peut concevoir qu'il ait accepté la mort en se convainquant qu'elle était le résultat nécessaire de sa mission ; on ne concevrait pas qu'il eût voulu anticiper sur les événements, devancer en quelque sorte son heure, et se suicider ainsi (car, en fin de compte, ce serait un véritable suicide), par découragement.

1. *Pharisäer und Sadducäer*, p. 44.

IV

Nous arrivons à cette dernière partie du ministère de Jésus, qui est censée être le temps des revers et de l'abandon. Rien n'est plus inexact.

La montée à Jérusalem est absolument triomphale. Quand Jésus entre à Jéricho, Zachée ne peut le voir « à cause de la foule », étant de petite taille : si bien qu'il en est réduit à monter sur un sycomore. C'est à la lettre — sauf la différence des arbres — ce qui se passe aujourd'hui lors de la visite d'un souverain.

A la sortie de Jéricho, Jésus est accompagné par « ses disciples » et par « une grande foule » ; et c'est alors que Bartimée le salue du titre messianique de Fils de David. Sur le chemin de Jérusalem, l'enthousiasme ne fait que grandir. Quand Jésus arrive au sommet du mont des Oliviers, « toute la multitude des disciples », transportée de joie, se met à louer Dieu à grand bruit de tous les miracles qu'elle a vus. Et les acclamations qui saluent l'entrée du « Fils de David » dans sa capitale éveillent les appréhensions des Pharisiens, qui, feignant de redouter pour Jésus les conséquences de ces ovations en apparence politiques, lui disent : « Maître, fais taire tes disciples[1] ! »

Jésus aurait pu en effet, d'un mot, imposer silence à l'enthousiasme de ses Galiléens. S'il ne l'a pas fait, cette attitude prouve le dessein bien arrêté qu'il avait formé de mourir à Jérusalem [2]. En acceptant le titre de Fils de David que lui décernait la foule, il se désignait au Sanhédrin comme prétendant au trône messianique ; à Pilate, comme le Roi des Juifs, et l'adversaire de César. Il fournissait ainsi à ses ennemis le prétexte dont ils avaient besoin pour le con-

1. *Luc*, 19, 39.

2. Il est bien certain, d'ailleurs, que Jésus reconnaissait la parfaite légitimité des sentiments exprimés par ceux auxquels il était venu apporter le salut. « Si ceux-ci se taisent, a-t-il déclaré aux Pharisiens, les pierres même crieront ».

damner. Si on n'envisage pas de ce point de vue le jour des Rameaux, on ne comprend rien à l'attitude de Jésus durant la dernière semaine.

La plupart des auteurs supposent que Jésus avait provoqué cette manifestation dans la pensée de conquérir la souveraineté messianique. Tout en entrevoyant la mort possible, il serait venu livrer à ses ennemis un combat suprême, dont l'enjeu aurait été le pouvoir. L'idéal de Jésus, à ce compte, n'aurait pas sensiblement dépassé celui de Judas le Gaulonite ou de Bar Kokaba ! Mais, en admettant qu'il ait réellement pensé à restaurer le trône de David, quel manque de clairvoyance eût été le sien, de s'imaginer qu'en montant sur un âne, et en se faisant suivre de quelques Galiléens, il allait, non seulement remporter la victoire sur des préjugés séculaires, et arracher son peuple à la domination des Sadducéens, mais encore, tenir tête victorieusement à la puissance de Rome ! L'échec d'une pareille tentative jetterait un singulier discrédit sur le prestige de son auteur. Et après ce que nous avons dit sur la messianité de Jésus, nous pouvons nous dispenser de réfuter plus longuement une hypothèse qui est en contradiction manifeste avec l'idéal et avec la vocation de « l'Homme ».

Jésus ne voulait pas rétablir le trône de David. Il était venu à Jérusalem dans l'intention d'y subir le sort réservé à tous les prophètes. Il ne convenait pas qu'un prophète mourût hors de Jérusalem.

Sans doute, il eût préféré que la ville se convertît à sa voix. Mais à plusieurs reprises déjà, semble-t-il, elle avait entendu ses appels ; et elle était restée indifférente. « Jérusalem ! Jérusalem ! s'était-il écrié, toi qui tues les prophètes et qui lapides ceux qui te sont envoyés, que de fois ai-je voulu rassembler tes enfants, comme une poule rassemble ses poussins sous son aile, et vous ne l'avez pas voulu [1] ! »

Aussi, en acceptant, ou même en « organisant » une réception triomphale à Jérusalem, Jésus ne se faisait-il aucune

1. *Luc*, 13, 34.

illusion. Il offrait à la ville une occasion suprême de se convertir ; mais il savait qu'elle n'en profiterait pas : c'est pourquoi il a pleuré sur elle, au moment où il l'a aperçue. On se tromperait fort si l'on voyait dans ces larmes une preuve de faiblesse. Jésus n'a point donné de larmes à son propre sort. Il souffrait à la pensée que *son peuple* ne serait pas sauvé : il pleurait sur Jérusalem, qu'il voyait déjà en ruines parce qu'elle n'avait pas connu, en ce jour qui lui était « donné », ce qui aurait pu lui assurer la paix.

En entrant dans la Ville sainte, aux acclamations de ses fidèles Galiléens, Jésus se désignait aux coups des Sadducéens, qui allaient voir en lui un rival possible : il s'offrait à la mort. Que ce fût son intention, il est difficile d'en douter, car cette entrée triomphale ne pouvait pas avoir d'autre résultat [1].

Aussitôt entré dans la capitale, Jésus se rendit au temple, et il en chassa les vendeurs [2]. C'était une provocation directe

1. « Les espérances les plus vives, dit Stapfer, s'allient chez lui aux pressentiments les plus sombres. . Il espère que son peuple reviendra à lui, que cette tentative suprême sera couronnée d'un immense succès ». (*Mort et Résurr. de J.-C.*, p. 16). Il me paraît qu'on est bien fondé à parler de pressentiments sombres à propos du jour des Rameaux, mais non d'espérances vives. Mieux vaudrait dire qu'il y avait une possibilité logique de victoire, mais qu'elle était dominée par le sentiment que Jésus éprouvait de la nécessité religieuse de sa mort. C'est en somme le point de vue de Holtzmann (*Lehrbuch der Neut. Theol.*, 2e éd., t. I, p 353 et suiv.). Je n'en suis séparé que par une nuance. Jésus, selon Holtzmann, venait donner à Jérusalem un « jour » semblable à celui qu'il avait offert — vainement, d'ailleurs — aux villes galiléennes ; mais il gardait conscience de la prérogative que possédait Jérusalem, d'être la ville qui tue les prophètes (*ouv. cit.*, p. 355). Je crois que Jésus considérait comme un devoir d'offrir à Jérusalem une telle occasion de se repentir ; mais qu'il *sentait* qu'elle n'en profiterait pas.

2. Dans son livre sur *la Mort et la Résurrection de Jésus*, Stapfer ne mentionne pas la purification du Temple parmi les derniers actes de Jésus. Il se conforme, sur ce point, à la tradition johannique. C'est là un parti très grave, et auquel je ne saurais me résoudre. La purification du Temple apparaît dans cette hypothèse comme un acte isolé, au début du ministère de Jésus, « bien avant le ministère de Galilée » (*J.-C. pendant son ministère*, p. 191). Il me semble que, faire cette supposition, c'est méconnaître la difficulté, pour ne pas dire l'impossibilité qu'un Juif ignoré et sans appui aurait rencontrée, s'il avait voulu chasser des parvis du temple la foule des vendeurs qui y était installée, et interdire qu'on les traversât en portant des ustensiles. Jésus n'a pu accomplir cet acte qu'en ayant derrière lui assez de monde pour imposer aux prêtres et à la garde du temple. Mais de plus, dans le récit de Jean, la purification du temple est une démonstration messianique ; pour Stapfer, c'est simplement l'acte d'un « Juif libéral » (*ouv. cit.*, p. 193). Ainsi, tout en acceptant la donnée historique de Jean, Stapfer la transforme en une donnée toute nouvelle.

Et cependant, il voit dans la parole prononcée par Jésus à ce moment : « Abattez ce temple, et je le relèverai en trois jours », l'origine de l'accusation qui devait

à l'adresse des Sadducéens, auxquels appartenait la police du temple. C'était, de plus, une atteinte à leur commerce. Les Sadducéens étaient de grands trafiquants. Ils vendaient les bêtes destinées aux sacrifices, en particulier les colombes. Ils s'étaient ingéniés à multiplier ce genre de sacrifices — si bien que le prix d'une paire de colombes montait parfois jusqu'à un denier d'or[1]. Et Jésus avait expulsé du temple les vendeurs de colombes. Offense irréparable ! Enfin, il était apparu dans le sanctuaire comme un maître. Les hiérarques avaient l'impression que leur règne était fini. L'évangile de Jean attribue à Caïphe l'abominable sophisme de la raison d'Etat : Il vaut mieux qu'un individu périsse pour le salut de la nation. Tel dut être en effet le raisonnement des prêtres ; et c'est pourquoi, comme l'a dit Harnack, le premier acte nettement messianique de Jésus fut aussi le dernier acte de sa vie : la couronne d'épines et la croix le suivirent[2].

Mais à ce moment encore, et jusqu'à la fin, la mort de Jésus n'a point été inévitable. Et ceci ressort clairement, tant de l'attitude du sanhédrin que de celle de Jésus lui-même, avant et pendant le procès.

Il n'est pas nécessaire de supposer avec un historien que, pour purifier le sanctuaire, Jésus ait dû livrer « une bataille en règle[3] ». Au contraire, la facilité avec laquelle s'est accompli cet acte, qui était véritablement un acte révolutionnaire, nous montre à quel point Jésus, quatre jours avant sa mort, était maître de la situation[4].

S'il n'était assuré des sympathies de la population hiérosolymitaine, ce que nous ignorons (il y a des indices du pour

être, deux ans plus tard, dirigée contre lui devant le sanhédrin (*Mort et Résurr. de J.-C.*, p. 184). Ainsi, une parole énigmatique prononcée par Jésus des années auparavant, et que les Sadducéens, à ce moment-là, auraient laissée impunie, serait devenue subitement un chef d'accusation pouvant entraîner la mort de Jésus ! Je trouve trop de difficultés à cette hypothèse pour ne pas donner la préférence à la tradition synoptique.

1. Chwoison, *ouv. cit.*, p. 123. — Une tradition juive rapporte que, dans les dernières années du Temple, on entendit une voix qui criait : « Allez-vous-en, fils d'Eli, vous avez souillé la maison de Dieu ! » (*Pesaḥim*, 57 a ; *Yoma*, 9 a).

2. *Wesen des Christ.*, p. 88.

3. Oskar Holtzmann, *Leben Jesu*, p. 326.

4. Voir Wabnitz, *Histoire de la Vie de Jésus*, t. II, p. 30-31.

et du contre), il était soutenu par l'enthousiasme des pèlerins de Galilée[1].

C'est pourquoi les Sadducéens n'osèrent intervenir et laissèrent agir Jésus. Ils s'étaient mis dans un mauvais cas en tolérant, dans l'enceinte du temple, un commerce sacrilège. Et ils craignaient le peuple. Les gens de Jérusalem, sur qui s'exerçait leur influence, n'étaient qu'une poignée, en comparaison des multitudes de pèlerins qui assiégeaient les parvis du sanctuaire, à la fête de Pâques; et, dans ces foules, les pèlerins de Galilée, ces hommes ardents et pieux, se trouvaient en grand nombre.

Aussi les prêtres résolurent-ils de se défaire de Jésus le plus secrètement possible, et de se hâter. « Pas pendant la fête », disaient-ils[2]. S'ils tardaient, l'afflux des Galiléens serait trop considérable, et leur projet serait d'une exécution singulièrement dangereuse[3].

Comment faire pour s'assurer de Jésus? — Chaque soir, le Nazaréen se retirait hors de la Ville. C'était le moment favorable : encore fallait-il connaître le lieu de sa retraite. Judas, très opportunément, s'offrit à l'indiquer[4]. Jésus avait toujours aimé être seul, la nuit. Dès les premiers jours de son ministère, ses disciples avaient erré à sa recherche sur les collines des environs de Capernaüm. Il n'aimait pas à dévoiler l'endroit où il passait des heures sacrées dans la communion de son Père. Mais il ne craignait pas la mort : il s'offrait à elle.

Jésus avait deviné le dessein de Judas. Il se sentait trahi. Il réunit ses disciples pour un dernier repas, où il leur fit

1. Ses ennemis, dit Luc, « ne savaient quel parti prendre, car tout le peuple, en l'écoutant, était suspendu à ses lèvres » (19, 47).

2. *Marc*, 14, 2.

3. Cette reconstitution des événements exclut, comme on voit, l'hypothèse bien connue de Stapfer : « S'il ne partait pas tout de suite pour la Galilée, c'est qu'il tenait à célébrer la Pâque à Jérusalem : ç'aurait été la première fois qu'il aurait manqué à cette touchante coutume de son peuple, et il pouvait d'autant moins s'y résoudre, qu'il jouissait d'une sécurité relative tout le temps que dureraient les jours des pains sans levain » (*Mort et Résurr. de J.-C.*, p. 103-104). Cette conjecture se fonde à mon sens, sur une interprétation inexacte de μὴ, ἐν τῇ ἑορτῇ (cf. Wellhausen. *Evg, Marci*, p. 114-115).

4. *Marc*, 14, 10.

ses adieux [1], en leur léguant dans la Sainte Cène un impérissable mémorial de cette heure suprême. Puis, il se retira sur le mont des Oliviers, dans ce même jardin où il s'était rendu les soirs précédents. Là, il attendit le traître.

Il était encore temps de fuir, s'il l'avait voulu. Jésus préféra consacrer à la prière les heures qu'il aurait pu employer à se dérober aux poursuites des envoyés du sanhédrin. Il savait, d'une claire certitude, ce qui allait arriver. Lorsqu'il vit briller la torche du traître, il dit à ses disciples qui dormaient : « Levez-vous, allons ! celui qui me trahit s'approche [2] ». Puis, il se remit entre les mains des agents du sanhédrin.

Les prêtres avaient attendu le dernier moment. Ils avaient résolu de faire endosser à Pilate la responsabilité de la condamnation. Le procureur résidait habituellement à Césarée. Il ne montait à Jérusalem que pour la fête. L'arrestation de Jésus ne pouvait avoir lieu que dans la nuit du jeudi au vendredi (le premier jour de la fête étant un samedi). Elle ne fut donc possible que pendant un laps de temps très limité. Et il n'aurait tenu qu'à Jésus de la rendre tout à fait impossible.

Dans la conduite du procès, on voit apparaître une impatience, une fourberie, une agitation, qui révèlent, en ces âmes sacerdotales, la moins respectable des terreurs.

Ce procès a été mené à l'encontre de toutes les règles du droit rabbinique. Il est vrai que ces règles ont été codifiées à une époque postérieure, sous l'influence des Pharisiens, et dans un esprit d'humanité qui n'était point celui des Sadducéens, ces « hommes de sang ». D'ailleurs les Sadducéens ne se gênaient point pour s'affranchir de toutes les règles usi-

1. La parole mystérieuse : « Après ma résurrection, je vous précéderai en Galilée », fait défaut dans le plus ancien texte des Evangiles que nous possédions (le fragment de Fayoum), et fait tout l'effet d'un *calcinium ex eventu*. Il n'y a donc pas lieu d'en conclure que Jésus ait donné « rendez-vous à ses apôtres, après une séparation momentanée d'avec eux, motivée par les embûches de ses ennemis » (Stapfer, *Mort et Résurr. de J.-C.*, p. 134).

2. Il faut lire, dans le livre de Stapfer que je viens de citer, les belles pages consacrées à l'arrestation de Jésus (p. 140 et suiv.).

tées, quand il s'agissait d'assouvir leurs ambitions ou leurs rancunes. Au témoignage de Josèphe, ils étaient « dans les jugements, les plus cruels de tous les juifs[1] ».

Néanmoins, il semble que les Sadducéens aient eu le souci de sauvegarder certaines formes de justice, analogues à celles que nous trouvons dans la Mischna, et qui sont l'œuvre des Pharisiens[2]. Ils ont voulu être corrects : il le fallait pour sauver les apparences vis-à-vis du peuple ; et en même temps, ils ont voulu condamner Jésus au plus vite et à tout prix. De là une hypocrisie qui donne à ce drame judiciaire quelque chose de particulièrement odieux.

Par exemple, d'après la Mischna, les condamnations, dans les procès criminels, ne pouvaient être prononcées qu'un jour après le jugement[3]. On empêchait ainsi des entraînements comme ceux dont le procès de Jésus nous offre le spectacle. Or, cette règle existait déjà du temps de Kaïapha : preuve en soit le souci qu'ont eu les Sadducéens de tenir une seconde séance, de pure forme, à une ou deux heures d'intervalle[4]. Ils pensaient ainsi sauvegarder les apparences de la légalité. En réalité, Jésus fut jugé et condamné à mort dans

1. Sur le procès de Jésus, voir Philippson, *Haben wirklich die Juden Jesum gekreuzigt?* cf. 2e éd., 1901 ; Doerr, *Archiv für Strafrecht*, 56e année ; W. Brandt, *Die evangelische Geschichte und der Ursprung der Christenthums*, Leipzig, 1893 ; Mommsen, *Zeitsch. für neutestam. Wissenschaft*, 1902, p. 199 et suiv. ; Maurice Goguel, *Juifs et Romains dans l'histoire de la Passion* (*Revue de l'Histoire des Religions*, 1910).

Antt. jud., 20, 9 : περὶ τὰς κρίσεις ὠμοὶ παρὰ πάντας τοὺς Ἰουδαίους. Voir Merx, *Matth.*, p. 419-420. Par un jeu de mots très facile, on transformait les Sadducéens de « juges criminels » en « juges de proie » (Chwolson, *ouv. cit.*, p. 119).

2. Les six premiers chapitres de la Mischna, qui renferment les règles essentielles de la procédure juive, sont attribués, quant au fond, à R. Méir, qui vivait vers le milieu du second siècle. La tradition qu'il rapporte provient de l'époque où les Juifs exerçaient encore la juridiction criminelle : elle remonte donc aux années qui ont précédé la destruction du temple. Nous n'avons aucune raison de croire que la procédure ait été modifiée entre l'an 30 et l'an 70. Or, le conflit entre les règles de la Mischna et le procès de Jésus est flagrant (voir Holscher, *Die Mischnatractate « Sanhedrin » und « Makkot »*, Tubingue, 1910, p. 33 et suiv.).

3. *Sanh.*, IV, 1. — Dans les affaires capitales, on avait le droit de prononcer un acquittement le même jour ; mais il fallait ajourner la condamnation au lendemain, dans l'espoir de trouver, en attendant, un argument en faveur de l'accusé. Les juges, en conséquence, devaient prendre peu de nourriture, ne pas boire de vin durant la journée, et discuter toute la nuit sur le procès (*Sanh.*, V, 5).

4. *Luc.*, 22, 54, 66 ; cf. *Matth.*, 26, 57-68 ; 27, 1 ; *Marc.*, 14, 53 ; 15, 1.

une séance unique : l'autre ne fut qu'une comédie judiciaire, qui atteste le désir immodéré qu'avaient les adversaires de Jésus de précipiter les événements.

Il y a plus : par le fait même du procès, la loi était violée. En effet, les crimes capitaux ne pouvaient être jugés la veille d'un sabbat ou d'une fête [1]. Et il faut bien croire que cette disposition était en vigueur dès les origines, car elle était la conséquence nécessaire du respect que les Israélites avaient de tout temps professé pour le sabbat et pour les jours de fête. Mais quand il fallut juger Jésus, les Sadducéens ne s'en inquiétèrent point.

Il est également probable que, dans la première séance, qui avait eu lieu de nuit, le tribunal n'était pas en nombre, et par conséquent, ne pouvait rendre aucune sentence qui fut valable. Dans la suite, il fallut la présence de vingt-trois juges (sur soixante et onze membres du sanhédrin) pour rendre une délibération valable [2]. Et nous n'avons aucune raison de croire que ce quorum n'ait pas été exigé au temps de Jésus.

D'autres règles de la Mischna, qui devaient être également en vigueur dès cette époque, n'ont reçu aucune application dans le procès de Jésus.

Ainsi, il fallait un chef d'accusation formel, qui devait être notifié d'avance à l'accusé. C'est l'évidente condition de toute procédure. Or, nous sommes dans l'impossibilité de savoir exactement sous quel chef d'accusation Jésus a été traduit en justice.

Etait-il accusé d'hérésie ?

Etait-il accusé de blasphème ? C'est plus vraisemblable. L'accusation relative à la destruction du temple attribuait à Jésus un blasphème. D'ailleurs, si les juges, en entendant les déclarations de Jésus, ont déchiré leurs vêtements, c'est qu'ils avaient cru entendre un blasphème [3].

1. *Sanh.*, IV, 1.
2. *Sanh.*, IV, 1.
3. Lorsqu'ils entendaient un blasphème, les juges devaient faire à leur vêtement la déchirure de deuil, qui ne devait jamais être recousue. (*J. Sanh.*, VII, 4.)

Mais, étant donnée la facilité avec laquelle les Juifs se jetaient à la face l'accusation de blasphème, la loi avait dû prendre, dès cette époque, la plupart des précautions que nous retrouvons dans la Mischna. Or, il n'en est aucune qui paraisse avoir été observée lors du procès de Jésus.

En général, les témoignages, pour être valables, devaient concorder jusque dans les détails [1]. Mais de plus, il fallait que le blasphème eût été prononcé ouvertement, sans malentendu possible. Le blasphémateur ne pouvait être condamné que s'il avait prononcé nettement le nom de Dieu [2].

Assurément, la Mischna est plus précautionneuse, à cet égard, que la Loi mosaïque [3] ; et les Sadducéens ne devaient pas être si regardants. Néanmoins, le récit de nos Evangiles nous apprend qu'ils se sont vus obligés d'abandonner l'accusation, parce que les dires des témoins ne concordaient pas. La seule parole qui aurait pu servir de base à l'accusation, — cette allusion plus ou moins voilée de Jésus à l'écroulement de la théocratie juive [4], — était diversement rapportée. C'est pourquoi les sanhédristes, désireux de sauvegarder les apparences de la légalité, renoncèrent à poursuivre l'accusation sur ce terrain.

A ce moment, ils auraient dû clore le procès et déclarer l'accusé absous, quitte à recommencer ensuite. Ils se sont bien gardés de le faire. Au premier chef d'accusation (blasphème), qui s'effondrait, Kaïapha, séance tenante, en substitua un autre (messianité). S'il avait eu le moindre souci de la justice, il aurait organisé un procès nouveau, purement religieux, où Jésus aurait été admis à fournir les preuves de sa messianité [5]. Mais il ne songeait qu'à aller vite en besogne.

1. *Sanh.*, V, 2.

2. *Sanh.*, VII, 5.

3. *Nomb.*, 15, 30. — Les prescriptions de la Mischna auxquelles je viens de faire allusion ne remontent pas à R. Méir.

4. L'accusation était d'une gravité extrême. Si Jésus se faisait fort d'abattre le temple, c'était une menace terrible pour le parti sadducéen, qui vivait du temple (Wabnitz, *Histoire de la Vie de Jésus*, t. II, p. 187).

5. Le Talmud ne renferme pas de pénalités expresses contre les faux Messies ; mais il va sans dire que le faux Messie, c'est-à-dire celui qui était hors d'état de

Il fallait se débarrasser, à tout prix, d'un adversaire redouté. Ce n'était pas un procès : c'était un guet-apens, suivi d'un assassinat judiciaire [1].

Il est à noter que toutes ces illégalités auraient été vaines, si Jésus avait protesté contre l'accusation, ou simplement, s'il avait gardé le silence. Son sort était entre ses mains.

Le grand-prêtre, pour en finir, somma l'accusé de dire s'il était le Messie [2]. Quand Jésus laissa tomber la parole décisive : « Tu le dis .. et moi je te dis qu'à partir de maintenant, vous verrez l'Homme venir sur les nuées du ciel [3] », à l'embarras des accusateurs succéda une joie féroce, qui se dissimulait mal sous des marques exagérées de consternation.

En déclarant qu'il était l'Homme, ce qui équivalait à revendiquer une part de la souveraineté divine, Jésus avait blasphémé : il s'était condamné lui-même.

Cependant, le sanhédrin n'osa pas prendre la responsabilité de l'exécution. Il préféra se mettre sous le couvert de l'autorité du procurateur. Ainsi, Jésus était condamné en principe ; mais l'arrêt de mort ne serait valable que s'il était sanctionné par Pilate ; et la peine se trouverait être, non le supplice juif de la lapidation, mais le supplice romain de la crucifixion.

Il ne semble point qu'à partir de ce moment, le sanhédrin

justifier ses prétentions par ses actes, devait partager le sort du faux prophète, que la loi condamnait à la lapidation. Voir l'histoire de Bar Kosiba (Bar Kokaba) *Sanh.*, 93 b.

1. Il ne semble pas que le sanhédrin ait commencé par interroger les témoins à décharge (*Sanh.*, IV, 1) ; ni que les voix des juges aient été comptées (*Sanh.*, IV, 9). En un mot, nous n'avons pas lieu de croire que les garanties judiciaires usitées dans tous les temps et dans toutes les procédures aient été observées. Lorsque Stapfer affirme que la légalité n'a pas été violée dans le procès de Jésus, il ne s'appuie, en somme, que sur cet argument *e silentio* : « Jamais un seul des apôtres n'a prétendu que la Loi avait été violée dans le procès de son maître » ; pas même Paul, « qui connaissait à fond la législation de son temps » (*Mort et Résurr. de J.-C.*, p. 183; 172). On peut se demander s'il importait aux apôtres de convaincre d'illégalité les juges de Jésus ; si Paul, en particulier, tenait la Loi en si haute estime, que de reprocher aux sanhédristes leurs incorrections. Les incorrections commises sont d'ailleurs si évidentes, qu'elles ont amené des auteurs tels que Maurice Goguel à mettre en doute l'historicité du procès juif (*Art. cit. Rev. de l'Hist. des Rel.*, 1910, p. 319).

2. Jésus était-il contraint de parler, en présence de cette adjuration? Ce n'est pas certain (voir *Schebuoth*, IV, 13).

3. *Matth.*, 26, 64.

ait eu peur du peuple. En fait, d'ailleurs, le peuple lui a donné raison. Devant le tribunal de Pilate, la populace de Jérusalem a sanctionné l'arrêt inique. Et, après tout, les raisons de ce revirement sont assez claires. Le peuple avait cru que Jésus allait faire acte de Messie, ou tout au moins de prophète. Or, la purification du temple n'avait pas eu de suite. Jésus n'avait pas voulu profiter du concours que le peuple s'empressait à lui offrir. Une fois de plus, à Jérusalem comme en Galilée, il avait, sciemment, laissé refroidir l'enthousiasme populaire.

Les Sanhédristes avaient de bonnes raisons pour craindre le peuple, tant que Jésus n'était pas condamné. Mais, une fois condamné officiellement par les autorités légales de son pays, Jésus devait être considéré comme un imposteur par ceux-là mêmes qui l'avaient jusqu'alors acclamé [1].

L'opinion publique, en dépit de ses généreuses indignations et de ses enthousiasmes, a un respect instinctif de la chose jugée. Elle s'insurge contre les faibles; mais elle reconnaît le droit suprême de la force : et, en ce sens, l'adage *Vox populi, Vox dei*, est une des plus grandes sottises qui aient jamais été dites. Les Sadducéens avaient agi : ils étaient les forts : la « voix du peuple » allait ratifier leur jugement. Le prétexte dont sa lâcheté s'autorisa paraît évident. Le Messie ne se laisse pas arrêter, juger, condamner comme un malfaiteur de droit commun : Jésus, bafoué par les valets du sanhédrin, condamné par les chefs du peuple, traîné devant le représentant de Rome, n'était pas le Messie. Et la fureur d'avoir été trompée dans ses espérances charnelles, savamment encouragée par les prêtres, mit sur les lèvres de cette populace le cri odieux : Crucifie-le [2] !

1. Quand le sanhédrin avait rendu une sentence, on n'avait même pas le droit d'émettre un avis différent (*Sanh.*, 88 b. Voir Wabnitz, *Hist. de la Vie de Jésus*, t. II, p. 915).

2. Il ne faut pas se hâter d'accuser d'un tel revirement les disciples galiléens de Jésus. Il est fort douteux qu'ils aient appris, dès cette heure matinale, l'arrestation du Maître. Le sanhédrin l'avait tenue secrète. Les Onze, terrorisés par les impressions de cette nuit tragique, ne pensaient qu'à se cacher. Ce matin-là, il ne dut y avoir autour du tribunal de Pilate que des gens de Jérusalem, stylés par les prêtres.

A ce moment, la mort paraissait inévitable. Elle ne l'était pas encore. Devant Pilate indécis, Jésus a gardé le silence. Un mot aurait pu le sauver. Un mot aurait pu retourner en sa faveur l'âme inconstante de la foule. Ce mot, il ne l'a pas dit. Son silence a marqué la décision solennelle qu'il avait prise de mourir. Il a été, jusqu'au bout, l'artisan de son destin. Devant le sanhédrin, il s'était accusé ; devant Pilate, il ne s'est pas défendu ; en face de la croix, il n'a pas eu un geste de révolte. Il a brisé successivement tous les liens qui lui attachaient encore l'âme de son peuple. Car *il fallait* qu'il mourût. Inévitable, sa mort ne l'était pas ; mais nécessaire, elle l'était, car elle était le moyen, le seul, de réaliser sa vocation. La mort de la victime devait être le salut des bourreaux.

V

Si la pensée de la mort nécessaire n'a pas été, dans l'âme de Jésus, le reflet des circonstances extérieures, elle a dû être le produit de ses réflexions, et il n'est pas aventuré de supposer qu'il y avait un certain rapport entre sa vocation et ses souffrances futures. Mais de quelle nature était ce rapport ? Nous sommes ici dans une région de mystère, où l'on ne doit avancer qu'avec précaution.

Le premier point qu'il faut noter, c'est l'affinité spirituelle qui existe entre la personne historique de Jésus et le type prophétique du Serviteur de Yahveh [1].

L'accord ne s'est pas établi entre les historiens sur le véritable caractère de cette figure idéale, qui est la plus pure création du génie prophétique.

Jérémie, ou tel autre prophète, doit avoir fourni certains

1. Il est question du serviteur de Yahveh, comme on sait, dans une série de fragments qui sont incorporés dans la seconde partie du livre d'Esaïe (42, 1-4 ; 49, 1-6 ; 50, 4-9 ; 52, 13-53, 12).

traits de cette physionomie ; l'ensemble surpasse toutes les réalisations individuelles de l'idéal Israélite [1].

Yahveh a merveilleusement doué son Serviteur. Il lui a donné le don de la parole, dont il se sert « pour rafraîchir celui qui est fatigué par une parole de consolation [2] ».

Il lui a aussi donné le don de l'ouïe : chaque matin, le Serviteur entend la révélation de Yahveh ; et il l'écoute, comme un disciple écoute la parole de son maître. Car Yahveh lui a ouvert les oreilles ; et lui, il n'a pas refusé de l'écouter. Yahveh l'avait appelé dès le sein maternel ; dès avant sa naissance, il avait mis son nom dans sa bouche :

« Il a rendu ma bouche semblable à un glaive tranchant : il m'a caché à l'ombre de sa main. Et il m'a dit : « Tu es mon Serviteur, tu es Israël, en qui je veux me glorifier. »

Cependant, le Serviteur est découragé. C'est en vain, pense-t-il, qu'il a consumé sa force.

Alors, Yahveh lui parle, — Yahveh, qui l'a formé dès sa naissance pour être son Serviteur, et pour ramener Israël. Et il reprend courage, car Yahveh lui a dit :

« C'est trop peu de rétablir Jacob, et de ramener l'élite d'Israël. Je ferai de toi la lumière des païens, afin que mon salut s'étende jusqu'aux extrémités de la terre [3]. »

Il se remet donc à l'œuvre ; et Yahveh lui rend ce témoignage :

« Voici mon Serviteur, que je soutiens ; mon Elu, en qui je me complais. J'ai mis mon Esprit sur lui : il enseignera aux peuples la justice. Il ne criera pas ; il ne parlera pas à voix haute ; il ne fera pas retentir sa voix dans les rues. Il n'achèvera pas de briser le roseau plié ; il n'éteindra pas la mèche encore fumante... Il ne se lassera pas, il ne s'af-

1. Il faut tenir grand compte de l'opinion de Smend, qui montre par d'excellentes raisons que nous ne saurions avoir affaire à une personnification pure et simple du véritable Israël (voir l'*Alttestamentliche Religionsgeschichte*, p. 256 et suiv.).

2. Traduction inspirée par une conjecture de Cheyne.

3. *Es.*, 49, 1-6.

faissera pas, jusqu'à ce qu'il ait établi la justice sur la terre, et que les îles soupirent après ses instructions...

« Moi, Yahveh, je t'ai appelé dans ma justice. Je veux te prendre par la main. Je veux te protéger, et faire de toi le représentant de mon alliance avec les peuples[1], la lumière des païens, en ouvrant les yeux des aveugles, en délivrant de leur cachot les prisonniers, en tirant de captivité ceux qui sont assis dans les ténèbres[2]. »

Mais, dans l'accomplissement de sa tâche, le Serviteur de Yahveh rencontre une opposition violente. Il s'offre héroïquement aux outrages :

« J'ai livré mon dos à ceux qui me frappaient, et mes joues à ceux qui m'arrachaient la barbe, je n'ai pas dérobé mon visage aux ignominies et aux crachats[3]. »

Enfin, il subit le martyre. Et les hommes, qui ne croient qu'au succès, lui donnent tort pour commencer, puisqu'il est un vaincu ; mais bientôt, l'ensemble de sa vie apparaît transfiguré.

« Il a crû devant lui comme une plante chétive, comme un rejeton qui sort d'une terre desséchée. Il n'avait ni prestance, ni beauté, qui pût attirer nos regards ; il n'avait nulle apparence qui pût nous plaire. Il était méprisé et délaissé des hommes ; homme de douleur, accoutumé à la maladie ; semblable à ceux devant qui l'on se voile la face ; si dédaigné, que nous n'en faisions aucun cas. Mais il a porté nos maladies ; il s'est chargé de nos souffrances. Et nous, nous croyions qu'il était puni par Dieu, qu'il était frappé et affligé par Dieu ; tandis qu'il était transpercé par nos péchés, qu'il était brisé pour nos iniquités. Une punition destinée à notre salut était sur lui ; par ses blessures, nous avions la guérison ! Nous allions tous à l'aventure comme des brebis ; mais Yahveh a fait tomber sur lui la coulpe de nous tous. Il était maltraité ; il se laissait faire, et il n'ouvrait pas la bouche :

1. Traduction qui n'est pas absolument sûre : voir Marti, *Jesaia*, p. 288.
2. *Es.*, 42, 1-7.
3. *Es.*, 50, 6.

tel, un agneau qu'on mène à la boucherie ; telle, une brebis, muette devant le tondeur...

« A sa mort, on lui a donné une sépulture parmi les impies, et parmi les malfaiteurs, malgré qu'il n'ait point commis d'injustice, et qu'il n'y ait pas eu de tromperie dans sa bouche...

« Mon serviteur, le juste, donnera la justice à plusieurs, parce que ce sont leurs péchés qu'il a pris sur lui. C'est pourquoi il recevra sa part au milieu des grands ; il partagera le butin avec les puissants, — parce qu'il a donné sa vie, et qu'il s'est laissé mettre au nombre des infidèles, en portant les péchés de beaucoup d'hommes, et en intercédant pour les infidèles [1]. »

Que dans ces strophes revive la figure d'un martyr inconnu, ou que ce soit ici la vision de l'avenir d'Israël, l'explication de l'étrange destinée de ce peuple opprimé qui était pourtant le peuple de Dieu, en tout cas, il y a de l'irréalisé, — je ne dis pas de l'irréel, — dans la prophétie du second Esaïe. Les contours de la personnalité du serviteur de Yahveh ne sont pas accusés. Est-ce Israël ? Est-ce *le véritable Israël* ? Est-ce le prophète qui parle ? Sont-ce les païens ? et dans ce cas, comment comprennent-ils que les souffrances du Serviteur ont été endurées pour eux ? Autant de questions à peu près insolubles [2].

Il y a de fortes raisons pour croire que le prophète distingue entre deux Israëls, dont l'un, qui serait le Serviteur de Yahveh, aurait pour mission de ramener l'autre à son Dieu. Cette idée est nettement exprimée au chapitre 50. Que le

1. *Es.*, 53, 2-12. Voir Kittel, *Jesaia 53 und der leidende Messias im A. T.* (*Zur Theologie des A. T.*, Leipzig, 1899, p. 15-31) : Budde, *Die sogenannten Ebed-Jahwe Lieder und die Bedeutung des Knechtes Jahwes in Jes., 40-55* (1899) ; Bertholet, *Zu Jesaja 53, ein Erklärungsversuch* (1899).

2. Je n'en donnerai qu'une preuve. Au verset 8, nous lisons que le serviteur de Yahveh a été frappé à mort « à cause des péchés de mon peuple ». C'est, semble-t-il, le prophète qui parle. Mais la critique conjecturale a beau jeu pour remplacer *mippescha ammi* par *mippeschaénou*, ou encore, — ce qui ne présente aucune difficulté, — *ammi* par *ammim* (Marti, *Das Buch Jesaia*, p. 350). Alors, il faut traduire, soit : « A cause de nos péchés », soit : « A cause des péchés des peuples ». Et nous sommes rejetés dans l'incertitude.

Serviteur de Yahveh ne représente pas l'ensemble d'Israël, mais seulement la portion fidèle du peuple, c'est ce qui résulte avec évidence, semble-t il, de ce fait, que le Serviteur de Yahveh est sans péché. Le second Esaïe ne met pas en doute le péché d'Israël : et il y a un lien intime de pensée entre les fragments relatifs au Serviteur de Yahveh et le contexte où ils sont insérés : ainsi, le type du Serviteur ne saurait figurer la totalité du peuple.

Mais il faut remarquer que le véritable Israël, s'il a été éprouvé, n'a pas souffert plus que l'autre. Comment se fait-il que le peuple dans son ensemble méprise le véritable Israël à cause de ses souffrances, s'il a souffert autant que lui ? Comment peut-il dire : « Le châtiment qui nous apporte la paix est tombé sur lui », si lui aussi a été châtié ?

On le voit : la prophétie est pleine d'obscurités. Smend ne voit qu'un moyen de l'éclairer : c'est d'admettre qu'elle se rapporte à un martyr inconnu. Malheureusement, ce martyr est introuvable, et que le souvenir concret d'un héros plus grand que Jérémie se soit effacé de l'âme israélite, c'est ce qui paraît difficilement croyable[1].

Aussi les Juifs n'ont-ils rien compris au chapitre 53 d'Esaïe. Le Targum de Jonathan nous en fournit de remarquables exemples. Il fait consister le principal mérite du Serviteur de Yahveh en ceci, qu'il soumet à la Thora les Juifs rebelles[2]. Quand le prophète dit : Il a été maltraité et opprimé ; il n'a point ouvert la bouche, semblable à un agneau qu'on mène à la boucherie..., voici, suivant le Targum, ce qu'il a voulu dire : « Quand il intercéda, il fut écouté ; avant qu'il eût

1. On conçoit que Gressmann ait cherché dans une tout autre voie l'explication de ce type mystérieux. Il n'est pas possible, selon lui, qu'il s'agisse d'une personnalité historique : ce qui est dit du Serviteur de Yahveh est à la fois trop vague et trop extraordinaire. Il s'agit d'un être mythique. Le lien qui existe entre les souffrances de cet être et sa glorification se retrouve dans tous ces mythes orientaux qui célèbrent la mort et la résurrection d'un Dieu. Le Serviteur de Yahveh dérive donc d'une figure analogue à Adonis ou à Tammuz. Dans l'Ancien-Testament, cet Etre mythique devient une forme du Messie, caractérisée par son rôle eschatologique. Dieu donnera ce Serviteur à Israël, à la fin des temps, pour rétablir son peuple et porter la lumière jusqu'aux extrémités du monde *(Urspr. der isr.-jüd. Eschat,* p. 325 et suiv.). Cette hypothèse justifie remarquablement l'interprétation traditionnelle d'*Esaïe*, 53.

2. C'est ainsi que le Targum interprète *Esaïe*, 53, 11-12.

ouvert la bouche, il fut agréé. Il livrera les peuples les plus forts à la boucherie ».

Le Serviteur, d'après cette exégèse, se montrera bon et doux, mais à l'égard des Israélites seulement. Dans ses rapports avec eux, « il ne criera point ; il n'élèvera point la voix ; il ne la fera point entendre dans les rues ; il ne brisera point le roseau froissé ; il n'éteindra point le lumignon qui fume encore ». Mais sa bienveillance envers les Israélites ne l'empêchera point de jeter les impies en enfer. C'est ainsi que le Targum traduit ce verset : « On a mis son sépulcre parmi les méchants, son tombeau parmi les orgueilleux[1] ».

Enfin, la parole décisive : « Parce qu'il a porté les péchés de beaucoup d'hommes, et qu'il a intercédé pour les coupables », signifie que le Messie a pour tâche d'enseigner la Thora, et, par là, d'amener beaucoup d'hommes au salut.

Telle fut l'exégèse officielle du judaïsme. Le chapitre 53 d'Esaïe est resté scellé de sept sceaux. Il a fallu encore de longs siècles de persécution et d'opprobre pour que le peuple juif s'élevât à la notion d'un Messie souffrant, et jamais cette conception, inspirée du christianisme, n'a prévalu sur l'idée traditionnelle du Messie glorieux ; d'ailleurs, elle ne procédait qu'indirectement du 53e chapitre d'Esaïe.

Mais il faut aller plus loin. Incompris du judaïsme, *Esaïe* 53 n'a exercé qu'une influence très restreinte sur les premières générations chrétiennes.

Il est remarquable que Paul ne s'en inspire jamais, et qu'il ne cherche point à y rattacher ses théories sur l'expiation.

Dans toute la littérature apostolique (en dehors des Evangiles), nous ne trouvons que deux allusions nettes à cette prophétie.

C'est d'abord l'histoire de Philippe et de l'eunuque[2]. Il est à noter que l'eunuque ne comprend pas ce qu'il lit — c'est-à-dire, précisément, *Esaïe* 53. Il ne sait si le prophète

1. *Es.*, 53, 9.
2. *Actes*, 8, 30-35.

parle de lui-même, ou de quelqu'un d'autre. Philippe, prenant pour point de départ le texte mystérieux [1], lui annonce Jésus.

Il y a aussi un passage de la première épître de Pierre [2] :

« Lui qui n'a point commis de péché, et dans la bouche duquel il ne s'est point trouvé de fraude... Il a porté nos péchés en son corps sur le bois, afin qu'étant morts au péché, nous vivions pour la justice. Il nous a guéris par ses meurtrissures... Car vous étiez comme des brebis errantes... »

Ici, l'influence d'Esaïe 53 est très visible : elle a modelé tout le développement de l'auteur.

A part ces deux textes, rien — si ce n'est peut-être l'Agneau immolé de l'Apocalypse [3] et de l'Evangile de Jean [4].

Paul dit quelque part que « Christ est mort pour nos péchés, selon les Ecritures [5]. »

L'Epître aux Hébreux dit : « Le Christ, étant apparu une fois pour porter les péchés de beaucoup, apparaîtra une seconde fois sans péché à ceux qui l'attendent [6] ». Ce n'est qu'une assez vague allusion. Les écrits du Nouveau Testament sont remplis de réminiscences bibliques ; il en est qui proviennent du chapitre 53 d'Esaïe ; mais cela ne prouve nullement que les souffrances expiatoires du Serviteur de Yahveh aient eu dans l'apologétique chrétienne primitive l'importance qu'elles ont eue certainement dans la pensée de Jésus.

L'Apocalypse va jusqu'à appliquer à l'ensemble des disciples de l'Agneau cette parole d'Esaïe : « Dans sa bouche, il n'a point été trouvé de fraude [7] » ; tandis que l'Evangile de Matthieu rappelle à propos des guérisons opérées par Jésus

1. *Esaïe*, 53, 7 et suiv.
2. 1 *Pierre*, 2, 22, 24 et suiv.
3. 5, 6, 12; 13, 8.
4. 1, 29, 36.
5. 1 *Cor.*, 15, 3; cf. *Actes*, 17, 3; 26, 23.
6. 9, 28.
7. *Apoc.*, 14, 5. Voir une généralisation analogue de la pensée prophétique dans l'épître aux Romains (10, 16).

la parole d'Esaïe : « Il a pris nos faiblesses, et il s'est chargé de nos maladies[1] ».

Il est incontestable que l'idée de la souffrance expiatoire du Messie s'est répandue d'assez bonne heure dans l'Église, et que le paulinisme a exercé une grande influence sur sa diffusion. Mais le chapitre 53 d'Esaïe semble n'y être pour rien. On peut établir les prémisses de la théologie paulinienne sans recourir à cette mystérieuse prophétie. Et si la prédication populaire, au bout d'un certain temps, a établi un parallèle entre les souffrances de Jésus et la prophétie d'Esaïe, c'est que Jésus lui-même avait indiqué ce rapprochement.

En admettant que le chapitre 53 d'Esaïe ait fait comprendre aux disciples la nécessité des souffrances de leur Maître, ce ne serait qu'une réflexion tardive. Il y a loin de là à expliquer le programme de Jésus, qui réalise, jusque dans ses derniers détails, l'attente prophétique.

La voix que Jésus entendit au moment du baptême lui apportait l'écho de la prophétie : « Voici... mon élu, en qui je me complais ». Et quand il a pris soin de définir son ministère, il s'est représenté comme un serviteur : « L'Homme, a-t-il dit, est venu, non pour être servi, mais pour servir ». Le recueil des prophéties d'Esaïe n'était-il pas son livre préféré, celui qu'il déroula dans la synagogue de Nazareth : et, dans ce livre, la figure qui attirait aussitôt le regard n'était-elle pas celle du Serviteur de Yahveh ?

Comme le Serviteur, Jésus se garda de briser le roseau plié, et d'éteindre la mèche encore fumante. Comme le Serviteur, il mit en pratique la non-résistance au méchant. Et lorsqu'il jeta les regards du côté du monde païen, il y fut sollicité par l'exemple de celui qui devait « annoncer la justice aux nations ».

Des traits qui caractérisent le Serviteur, il n'en est aucun qui ne s'applique à Jésus. Et cette imitation n'a rien d'artificiel, de systématique et de voulu : Jésus a reproduit sponta-

1. *Matth.*, 8, 17.

nément, sous la libre impulsion de son génie religieux, le type entrevu par le prophète. Il ne l'a pas copié : il l'a réalisé. Il a trouvé chez Esaïe le programme de sa mission. Personne, avant lui, n'avait compris le Serviteur de Yahveh ; personne, surtout, n'avait eu conscience d'*être* le Serviteur de Yahveh. Jésus a senti qu'il était appelé à accomplir la prophétie ; et il l'a si parfaitement accomplie, que le chapitre 53 d'Esaïe est devenu le « cinquième Evangile ».

La souffrance expiatoire était un élément essentiel de la prophétie. C'était la caractéristique propre du Serviteur de Yahveh. Jésus, après avoir réalisé dans sa vie le type prophétique du Serviteur, allait-il renoncer à le réaliser dans sa mort ? Se refuserait-il à parachever ce mystérieux programme ? S'arrêterait-il en face du sacrifice suprême ?

L'expiation par la souffrance était une réalité concrète pour les hommes de ce temps-là. L'idée de la réversibilité des mérites était familière au judaïsme contemporain[1]. Elle apparaît dans la conscience israélite à une époque assez ancienne. On en trouve des traces dans un texte de l'*Exode*[2].

Le peuple s'est fait un veau d'or. Moïse supplie Yahveh de faire grâce aux idolâtres : « Hélas ! dit-il, ce peuple a péché gravement : il s'est fait un Dieu avec de l'or ! Mais à présent, pardonne-leur quand même leur péché ! Sinon, raye-moi plutôt du livre que tu tiens ! »

Dans sa réponse, Yahveh refuse d'accepter le sacrifice du juste pour l'injuste, et il affirme, dans toute sa rigueur, le principe de la responsabilité personnelle : « Si quelqu'un pèche contre moi, c'est lui que je raye de mon livre ».

Le second Esaïe fait un progrès décisif, en résolvant dans le sens de l'affirmative le problème que le texte de l'Exode résolvait en sens opposé. D'abord, il n'a guère été suivi. L'Israélite concevait sans effort la solidarité de la famille ; il

1. Que la souffrance du serviteur de Yahveh ait un caractère expiatoire et substitutif, c'est ce que Gressmann paraît avoir démontré de façon décisive (*ouv. cit.*, p. 328).

2. 32, 32-33. Ce texte ne remonte pas, il est vrai, à une très haute antiquité. Voir Holzinger, *Exodus*, p. 112.

ne s'est pas élevé d'emblée jusqu'à concevoir la solidarité de la race. Cette sublime conception du second Esaïe, qui affirme le salut du pécheur par la souffrance expiatoire du juste, n'a point été, dès l'abord, érigée en théorie. Elle a été vécue avant d'être professée. Les martyrs, au temps d'Antiochus Epiphane, réalisaient le chapitre 53 d'Esaïe. Le type du Serviteur de Yahveh flottait devant leurs yeux, tandis qu'ils enduraient la torture. Leur force a été de sentir que leur souffrance était expiatoire. Dans le célèbre épisode du martyre de la mère et des sept fils, le dernier survivant s'écrie : « Comme mes frères, je donne mon corps et ma vie pour les lois de mes pères, en suppliant Dieu de faire bientôt grâce à son peuple, en priant pour que le courroux du Tout-Puissant, qui s'est déchaîné justement sur toute notre race, soit apaisé par ma mort et par celle de mes frères [1] ».

Dans le quatrième livre des Maccabées, le même sentiment revêt une forme particulièrement significative. «Fais grâce à ton peuple, dit le martyr Eléazar ; contente-toi du châtiment que nous endurons pour eux ! Donne à mon sang, pour eux, une vertu lustrale ; prends ma vie en échange de leur vie [2].

Il faut, dit le même livre, honorer les martyrs, « parce qu'à cause d'eux, les ennemis n'ont plus eu de pouvoir sur notre peuple, parce qu'à cause d'eux le tyran a été puni et la patrie purifiée. Ils ont servi de remplaçants pour le péché du peuple [3]. Par le sang de ces hommes pieux, par leur mort expiatoire, la Providence divine a sauvé Israël, jusqu'alors cruellement opprimé [4] ».

Le second livre des Maccabées est contemporain du commencement de l'ère chrétienne [5]. Le quatrième livre des

1. 2 *Macc.*, 7, 37-38.

2. Καθάρσιον αὐτῶν ποίησον τὸ ἐμὸν αἷμα, καὶ ἀντίψυχον αὐτῶν λάβε τὴν ἐμὴν ψυχήν (4 *Macc.*, 6, 28-29).

3. Sur la glorification des martyrs, voir *Dan.*, 11, 33; 12, 3; *Hén.*, 47, 2; *Apoc.*, 16, 9; *Héb.*, 11; *Baba bathra*, 10 b.

4. 4 *Macc.*, 17, 20-22.

5. Voir Bousset, *Judentum*, p. 33; Kautzsch, *Apokr. u. Pseudep.*, t. I, p. 84.

Maccabées est peut-être postérieur d'une génération [1]. L'un et l'autre, assurément, sont des produits littéraires du judaïsme alexandrin ; et le quatrième livre des Maccabées a subi, d'une façon marquée, l'influence du stoïcisme. Mais la notion de la solidarité qui y apparaît est profondément juive, tout en correspondant à un besoin religieux universel.

La Synagogue a développé la doctrine des mérites des saints. Josèphe met dans la bouche d'Abraham, s'adressant à son fils avant de le sacrifier, cette étonnante parole : « Tu seras mon protecteur et le refuge de ma vieillesse [2] ». Les rabbins ont professé une doctrine de solidarité et d'expiation qui est très belle. R. Ismaël priait ainsi : « Puissé-je être l'expiation de la maison d'Israël [3] ! » Et en effet, selon les idées du temps, les justes détournaient de leurs contemporains les châtiments de Dieu [4]. Le peuple bénéficiait également des souffrances de ses ancêtres [5] : notamment de celles des patriarches et de Job. Il y avait même, à cet égard, communion entre les vivants et les morts [6].

Parfois les Juifs ont poussé jusqu'au grotesque les applications de la loi de solidarité [7]. Mais il ne faut pas que ces aberrations talmudiques nous empêchent de saisir tout ce qu'il y avait de tragique dans le sentiment du péché qui les forçait à multiplier ainsi les expiations, et ce qu'il y avait de profondément juste dans l'intuition qui leur faisait concevoir un rapport entre la souffrance des justes et le crime des

1. Kautzsch, *ouv. cit.*, t. II, p. 150.

2. Ἔσῃ τε μοι εἰς κηδεμόνα καὶ γηροκομον (*Antt.*, I. 13, 3). Ailleurs, Josèphe emploie l'expression significative de λύτρον ἀντὶ πάντων (*Antt.*, XIV, 7, 1).

3. *Negaïm*, II, 1.

4. La mort des hommes pieux égale en force expiatoire le jour des Expiations (*Pesiqthâ*, 174 b.). Les justes ont une vertu expiatoire, tout comme la jeune vache et les vêtements sacerdotaux (*Moëd katon*, 28 a).

5. D'après un beau texte du Talmud, Isaac dit à Dieu : Si tu ne veux pas supporter tous les péchés des Israélites, j'en prends la moitié ; si tu veux m'imposer le tout, je t'offre ma vie. Sur quoi, les Israélites disent : Tu es notre Père (*Schabb.*, 89 b.).

6. Voir Weber, *Jüd. Theol*, p. 326 et suiv.

7. Le Talmud va jusqu'à appliquer l'idée de substitution aux souffrances des enfants atteints du croup, qui, étant innocents, rachètent par leurs angoisses les fautes des coupables, et en particulier, les péchés de la bouche (*Schabb.*, 33 : Wünsche, *Der Babylonische Talmud*, t. I, p. 131-132).

pécheurs. On peut dire qu'il y a là une des intuitions fondamentales de la conscience humaine : nous la retrouverions à la base de toutes les religions.

Les sacrifices humains, chez les Celtes, se fondaient sur la notion de l'antipsychie : vie pour vie, âme pour âme. C'est l'idée antique, universellement répandue, qui se traduit sous une forme passionnée dans les Odes d'Horace[1]. Le sacrifice expiatoire de l'individu rachetait la collectivité : cette notion religieuse a trouvé son expression classique en Grèce, dans la sublime figure d'Iphigénie. La légende héroïque de l'ancienne Rome nous montre Curtius s'offrant en sacrifice pour apaiser le courroux des Dieux, et, par son immolation volontaire, contraignant le gouffre béant à se refermer.

Un sentiment aussi universel, qui, dévié et perverti, a donné lieu à l'effroyable pratique des sacrifices humains, mais qui, épuré, a été, chez tous les peuples, l'inspirateur des plus sublimes héroïsmes, avait sa place dans la conscience de l'Homme.

Jésus a véritablement « bénéficié de l'expérience faite par le judaïsme à l'école de la douleur[2] ». Mais tandis que la conscience affolée des rabbins devait multiplier vainement les expiations et les expiateurs, prouvant ainsi, par son effort même, l'éternelle inanité de cet effort, Jésus a expié *réellement*, et, dans sa pensée, *définitivement*[3].

1. III, 9. Cf. Lucien. *Dial. Deorum*, IV, 2.

2. Baldensperger, *Selbstbew. Jesu*, p. 355.

3. Il est très remarquable que les rabbins ne se soient élevés que fort tard à l'idée d'un Messie souffrant, sans que jamais cette notion ait pu prévaloir dans l'âme juive sur l'antique croyance au Messie glorieux.

De bonne heure, *Zach.*, 12, 10, a fait l'effet d'un texte messianique. Il y aurait bien quelques raisons pour cela, s'il fallait voir dans ce texte une allusion à une cérémonie analogue à celle où les femmes de Byblos pleuraient Adonis (Gressmann, *Der Ursprung der isr.-jüd. Eschat.*, p. 332-333). Il me paraît tout de même plus vraisemblable qu'il soit ici question d'un martyr inconnu. Quoi qu'il en soit, les rabbins, pour utiliser ce texte, crurent devoir dédoubler le Messie. Il y eut dès lors deux Messies : le Fils d'Ephraïm et le Fils de David : l'un, vaincu ; l'autre, victorieux. Mais le Fils d'Ephraïm devait être un guerrier. Il devait succomber sur un champ de bataille, tué par Gog. Il n'est dit nulle part (avant le XVII^e siècle) que sa mort ait un caractère expiatoire.

En s'appropriant la doctrine de son peuple, il l'a transformée. Dans quel sens et de quelle manière, c'est ce que nous verrons en étudiant de près les paroles, si mystérieuses au premier abord, où il a résumé la haute signification de sa mort.

Mais d'abord, il faut les situer dans leur cadre, et rechercher comment Jésus a été amené par les expériences qu'il a faites à donner comme raison d'être à sa vie la mort, et à sa mort, l'expiation.

Quant au Fils de David, le Talmud de Babylone (*Sanh.*, 98 b) lui attribue effectivement des souffrances expiatoires au même titre que celles des autres justes, mais qui n'ont rien de proprement messianique : même, au lieu de former le centre de l'activité publique du Messie, elles lui sont antérieures. La doctrine du Messie caché, dont ces descriptions de souffrances dépendent, n'a jamais été, d'ailleurs, une doctrine officielle du judaïsme. C'était un simple expédient pour caser le Messie quelque part, avant sa manifestation publique.

Les autres textes rabbiniques qui font allusion aux souffrances du Messie ne sont pas anciens, et les épreuves auxquelles ils font allusion n'ont rien de particulièrement effroyable. Il faut mettre à part un texte de *Ruth rabba* (à propos de 1, 14 : Mange du pain, et trempe ton morceau dans le vinaigre). Le *pain*, c'est la royauté. Le vinaigre ce sont les souffrances, selon qu'il est écrit : Il a été percé pour notre iniquité. Cf. Laible, *Jesus Christus im Thalmud*, Berlin. 1891 ; Strack, *Theologisches Literaturblatt*, 1881, n° 2.

Mais surtout il y a la conception tardive, mais très belle, de la *semaine de souffrances* que le Messie consent à accepter pour l'amour des hommes. Dieu dit au Messie : Ceux dont les péchés te seront imposés, te mettront sous un joug de fer : ils te tortureront : et, à cause de leurs péchés, ta langue collera à ton palais. Veux-tu laisser passer sur toi cette souffrance ? — Et le Messie demande : Combien de temps durera cette souffrance? — Dieu l'assure qu'elle ne dépassera point une semaine. Là-dessus, le Messie déclare qu'il consent à tout supporter d'un cœur joyeux, si par là il doit procurer le salut, non seulement aux vivants, mais aux morts, et même à ceux qui ne sont pas encore.

Voici maintenant ce qui se passera dans la semaine de souffrances. On mettra sur le cou du Messie des poutres de fer, si bien qu'il s'effondrera sous le faix. Alors il suppliera Dieu : « Seigneur du monde, mes forces, mes membres et mon esprit ne peuvent supporter cela, car je suis fait de chair et de sang! » Mais Dieu le fera souvenir qu'il a consenti, dès les jours de la création, à souffrir pour les péchés des hommes : et le Messie souffrira jusqu'au bout : après quoi, il sera élevé jusqu'au ciel suprême [*Pesiqthâ rabbati*, éd. Friedmann, Vienne, 1880, c. 36 (*fol.* 161 a et b) ; c. 37 (*fol.* 162 b).]

On voit que les Juifs ont profité des leçons du christianisme. L'agonie du Messie chrétien n'avait duré que quelques heures : l'agonie du Messie juif durera toute une semaine. Mais ils ont eu beau renchérir sur les souffrances du Messie, ils n'ont pas su faire que ce fussent de vraies souffrances. Leur Messie calcule ; il marchande avec la douleur ; et finalement, il achète avec ses souffrances, purement physiques d'ailleurs, le salut des hommes. Toute la valeur morale du symbole de la rançon disparaît : seul, le côté commercial de l'échange est mis en lumière : nous sommes loin du Calvaire!

Sur toute cette matière, lire la monographie de Dalman : *Der leidende und der sterbende Messias der Synagoge in ersten nachchristlichen Jahrtausend.* Berlin, 1888.

VI

Le premier message de Jésus, nous l'avons dit, se résume en ces mots : « Faites pénitence ! » Il fallait que le peuple revînt à son Dieu. C'était déjà le message des anciens prophètes. « Revenez, revenez, enfants rebelles ! » criait Jérémie à ses contemporains. La pénitence, ils l'avaient tous prêchée ; et le dernier de tous, Jean-Baptiste, avait renouvelé avec une incomparable énergie les exhortations de ses devanciers. Les prophètes, ces « oiseaux de tempête », en annonçant les catastrophes de l'histoire, et en avertissant leurs contemporains du danger qui allait fondre sur eux, s'efforçaient de réveiller leurs consciences, et de provoquer un changement intérieur qui détournât l'orage. L'imminence du péril donnait à leurs exhortations un caractère tragique. Le même trait se retrouve dans la prédication de Jésus. Mais les appels de Jésus atteignent à un degré de puissance auquel les prophètes n'étaient jamais parvenus. Sans doute, c'est essentiellement l'amour divin, dont Jésus est le messager et le représentant, qui donne à sa parole cet accent incomparable. Toutefois, l'appréhension d'une catastrophe définitive contribue également à faire de sa prédication une chose unique dans l'histoire.

Jésus sentait que la fin allait venir : la fin de son peuple, d'abord ; mais aussi, dans sa pensée, la fin de tout. « Le temps est accompli, disait-il ; le Règne de Dieu est proche : faites pénitence ! »

Bientôt, il se rendit compte que le peuple, dans son ensemble, *ne voulait pas* faire pénitence. Les Juifs acceptaient ses bienfaits ; ils les recherchaient même avidement ; mais ils ne montraient nul souci de leur guérison morale. Et, par une fatalité vraiment inconcevable, ceux qui opposaient aux appels de Jésus la plus opiniâtre résistance, c'étaient précisément les Pharisiens, c'est-à-dire les gens qui faisaient profession de piété.

L'indifférence de la masse et l'opposition de l'élite religieuse n'apparurent nulle part aussi sensibles que dans cette contrée privilégiée où Jésus avait établi sa résidence : à Capernaüm, à Korazin, à Bethsaïda. Vainement il avait accompli en faveur de ces bourgades galiléennes des prodiges de miséricorde : malgré cette dépense incalculable d'énergies divines, le réveil des consciences ne s'était pas produit.

Jésus a établi le bilan du ministère galiléen, le jour où il s'est écrié :

« Malheur à toi, Korazin ! malheur à toi, Bethsaïda ! Car, si les miracles qui ont été faits au milieu de vous avaient été faits à Tyr et à Sidon, voilà longtemps qu'elles auraient fait pénitence, avec le sac et la cendre.

« Mais je vous le dis, au jour du jugement, le sort du Tyr et de Sidon sera plus supportable que le vôtre. Et toi, Capernaüm, seras-tu élevée jusqu'au ciel ? Tu seras précipitée dans les enfers ! Car si les miracles qui sont arrivés chez toi étaient arrivés à Sodome, elle subsisterait encore aujourd'hui. Mais je vous le dis, le sort du pays de Sodome, au jour du jugement, sera plus supportable que le vôtre[1] ! »

Ce texte formait véritablement, dans les Logia, la conclusions des Instructions aux Douze[2]. Ce n'est donc pas à une période de crise que la tradition primitive rapporte cet anathème, mais bien à une période de grande activité. Et elle ne semble pas avoir fait erreur, car il résulte des paroles

1. *Matth.*, 11, 20-24 (*Luc*, 10, 13-15).

2. Comparez *Matth.*, 11, 24, et *Matth.*, 10, 15. Luc a laissé l'anathème à sa place primitive (Wellhausen, *Evg. Matth.*, p. 56). Wellhausen met en doute l'authenticité de la parole relative à Capernaüm, sous prétexte que, d'après la tradition la plus digne de foi, qui est celle de Marc, Jésus a remporté à Capernaüm un succès tel, que la jalousie d'Antipas en a été éveillée. « Peut être, ajoute-t-il, le christianisme a-t-il perdu pied à Capernaüm, aux temps apostoliques. Pierre et les disciples ont émigré de là à Jérusalem. » (*Ev. Matth.*, p. 56). — Mais nous savons pourquoi Pierre et les disciples ont émigré à Jérusalem. Les raisons de leur établissement dans la capitale n'avaient rien à voir avec l'opposition de Capernaüm. Rien n'indique, d'autre part, que ce soient spécialement les succès de Jésus à Capernaüm qui aient éveillé la jalousie d'Hérode. Et enfin, ces succès pouvaient être de telle nature, que Jésus n'en eût point de joie. Nous reviendrons, dans la suite de ce chapitre, sur ce dernier point.

Sur le véritable caractère de l'épisode des Soixante-Dix, je me suis expliqué dans la *Notion de l'Apostolat*, p. 118 et suiv. Il me paraît de toute évidence que les Instructions aux Soixante-Dix sont un doublet des Instructions aux Douze.

même de Jésus que l'attitude de Capernaüm est encore indécise. On peut se demander si elle sera exaltée jusqu'au ciel. Mais Jésus, qui sait discerner, sous la popularité apparente dont il est entouré, l'indifférence fondamentale de ses auditeurs, et qui voit que la pénitence à laquelle il les convie ne s'est pas produite, répond à cette question par la terrible sentence : « Tu seras précipitée dans les enfers ! »

Telle fut « l'idylle galiléenne » !

Quel était donc l'obstacle mystérieux qui, neutralisant l'action de Jésus, empêchait les Juifs d'être sauvés? — Seul, le péché de la race pouvait opposer une telle force d'inertie à celui qui avait conscience d'incarner sur la terre les puissances de Dieu.

La pénitence était une expiation. Par la pénitence, le peuple devait racheter ses fautes passées. S'il ne voulait pas faire pénitence, c'est qu'il ne le pouvait, l'expiation étant trop lourde pour sa faiblesse.

Ainsi, Jésus se trouvait amené par une réflexion logique à imaginer le plan en apparence le plus insensé qui se pût concevoir. Si le peuple ne pouvait se racheter, lui, il le rachèterait. Il offrirait sa vie pour détourner la malédiction qui pesait sur Israël. Il ferait pénitence pour ceux qui ne voulaient pas faire pénitence ; et il pousserait le don de soi jusqu'à s'immoler pour sauver son peuple de la condamnation finale.

Ce n'était pas qu'il voulût dispenser Israël du repentir et de la pénitence. C'eût été contredire les principes essentiels du prophétisme et de l'Evangile. Mais, si l'absence de repentir était un signe d'endurcissement, si, dans cet endurcissement, Jésus avait aperçu l'effet de la malédiction divine, il pouvait espérer que ses souffrances, en expiant les crimes qui avaient entraîné un pareil châtiment, rendraient aux Israélites la possibilité de « fâire pénitence » [1].

1. Je ne méconnais pas ce que cette explication a de conjectural. Le tout est de savoir si elle rend compte des textes existants, et si elle est indispensable à combler une lacune dans l'histoire *intérieure* du ministère de Jésus.

Il n'est pas étonnant, dès lors, que nous lisions dans l'Evangile cette parole :

« L'Homme est venu, non pour être servi, mais pour servir, et pour donner sa vie en rançon pour beaucoup [1]. »

Wellhausen en a contesté l'authenticité. Il lui paraît surprenant qu'une affirmation de cette importance ait été ajoutée après coup, comme un simple complément à la définition que Jésus a donnée de son ministère. Il fait remarquer que, dans le texte parallèle de Luc, Jésus dit simplement : « Je suis au milieu de vous comme celui qui sert [2] ».

Mais, en général, il ne convient pas de s'appuyer sur un texte de Luc pour écarter un texte parallèle de Marc. Luc a une tendance marquée à résumer les données traditionnelles. Puis, le contexte est tout différent : est-ce vraiment la même parole ?

L'argument littéraire de Wellhausen n'est pas non plus absolument décisif. Il est sûr que la fin du verset 45 a quelque chose de « surajouté », et comme une allure de glose. Mais il est bien difficile de se fonder, pour admettre ou rejeter un texte, sur une simple impression littéraire.

Holtzmann a recours à une argumentation plus profonde. Il voit dans notre verset une forme « paulinisante » de la parole rapportée par Luc. Il rapproche ce texte du passage bien connu de l'épître aux Philippiens : « Il s'est anéanti lui-même, prenant la condition d'un serviteur... ; il s'est abaissé lui-même, se rendant obéissant jusqu'à la mort [3] ».

Holtzmann ajoute que l'antithèse : « non pour être servi, mais pour servir », répond aux habitudes de style propres à Marc [4].

Sur ce point, Johannes Weiss n'est pas d'accord avec Holtzmann. Il estime que le *discours sur l'humilité* [5] provient

1. *Marc*, 10, 45.
2. *Luc*, 22, 27.
3. *Phil.*, 2, 7-8.
4. *Hand-Comm.*, 3e éd. (Tubingue-Leipzig, 1901), p. 160.
5. *Marc*, 10, 42-44.

sûrement des *Logia*, tandis que le texte relatif à la rançon est paulinisant [1].

Quant à Hoffmann, il admet une influence paulinienne au verset 42, mais non au verset 45. Il voit dans ces mots une traduction fidèle de la source araméenne. Il montre que le texte de Luc est trop différent pour qu'il y ait lieu de l'identifier, quant à son origine, avec celui de Marc. Chez Luc, d'ailleurs, il n'est pas question du ministère de Jésus en général, mais seulement de ce fait que Jésus, lors du dernier repas, sert ses disciples. La « rançon » ne serait pas à sa place en cet endroit [2].

Il me paraît qu'avant d'affirmer que le paulinisme a modifié, en un sujet de cette importance, l'Evangile primitif, il faudrait se mettre d'accord sur le point où s'est exercée cette prétendue influence. Il faut qu'elle soit singulièrement impalpable, pour que des critiques qui s'accordent à dire que l'Evangile de Marc est, en somme, un Evangile paulinien, cessent d'être d'accord lorsqu'il s'agit de déterminer, dans cet Evangile, les traces de la théologie de Paul.

Entre les opinions que j'ai citées, la plus plausible reste celle de Wellhausen et de J. Weiss. C'est le symbole de la rançon qui est, dans ce texte, la pierre de scandale.

En effet, il y a là un mystère, mais qui s'éclaire pour nous dans une haute mesure quand nous replaçons le texte, ainsi que j'ai cherché à le faire, dans l'ensemble des idées contemporaines relatives à la substitution, ou, pour le dire en termes scientifiques, à l'*antipsychie*.

Il faut bien se garder, par conséquent, d'affaiblir la parole de Jésus, — comme si Jésus avait voulu dire : « Par ma mort, j'affranchirai un certain nombre d'esclaves du péché ; je leur donnerai la liberté morale [3] ». Ce sont propos de modernes : l'idée de Jésus est autrement profonde.

1. *Das älteste Evangelium*, p. 265. — L'abbé Loisy opine dans le sens ultra-critique, étant d'avis que notre texte, tout comme le récit de la Cène, a toute chance d'avoir été influencé par Paul (*L'Evangile et l'Eglise*, p. 115).

2. *Marcusev.*, p. 439, note ; cf. Hollmann, *Die Bedeutung des Todes Christi* p. 99-109 ; Hoffmann, *Abendmahlsgedanken Jesu*, p. 51-68.

3. Bornemann, *Unterricht im Christenthum*, 2e éd., Gœttingue, 1891, p. 79.

Faut-il opposer l'une à l'autre, comme le fait Loisy, l'idée du *service* et celle de la *vie donnée en rançon* [1] ? Comme si l'on ne pouvait concevoir que la mort par amour ait été un élément de service de l'humanité, tel que l'entendait Jésus !

S'agit-il d'un équivalent, ou d'une substitution ? — J'ai beaucoup de peine à comprendre la portée de cette distinction.

Au point de vue étymologique, elle n'est pas fondée. Les Septante traduisent alternativement le même mot hébreu, *kôpher*, par λύτρον (rançon) et par ἄλλαγμα (échange) [2].

Il n'y a, entre la rançon et l'échange, aucune nuance appréciable. Ces divers termes : échange, substitution, rançon, équivalent, sont de purs synonymes.

Ici, il faut se rappeler cette parole du Psaume 49 :

« Pourquoi craindrais-je au jour du malheur, quand l'iniquité de mes adversaires m'enveloppe ? Ils mettent leur confiance dans leurs biens ; ils se glorifient de leur opulence. Ils ne peuvent se racheter l'un l'autre, ni donner à Dieu le prix du rachat. Le rachat de leur vie est cher : il n'aura jamais lieu [3]. »

Le sens de ce texte est clair. A quoi servent les richesses ? Il est impossible de les employer à payer la rançon de sa vie. Tous les trésors du monde ne donnent pas le moyen d'éviter la mort.

Jésus a reproduit cette idée en la faisant sienne, dans un texte dont l'authenticité n'est pas contestable [4] :

« Que servirait-il à l'homme de gagner le monde entier, s'il perdait sa vie [5] ? Que peut donner un homme *en équivalent* de sa vie [6] ? »

Pour Jésus, qui affirme la vie à venir, il s'agit d'autre

1. *Evang. Syn.*, t. II, p. 241. (*Holtzmann, Lehrbuch der neut. Theol.*, t. II, p. 360 et suiv.).
2. *Exode*, 21, 30 ; 30, 12 ; *Nomb.*, 35, 31 ; *Prov.*, 6, 35 ; 13, 8 ; *Esaïe*, 43, 5 ; *Amos*, 5, 12. Cf. Klostermann, *Handb.*, t, II, p. 90 et suiv.
3. *Psaume* 49, 6-8.
4. *Marc*, 8, 36-37.
5. Ou : *son âme.*
6. Ou : *de son âme.*

chose que de la mort physique. Le terme de *vie* et celui de *mort* ont, ici, leur sens complet. Jésus affirme, en communion avec l'auteur du Psaume, que tous les trésors du monde ne rachèteraient pas l'âme humaine de la mort. Il n'y a pas moyen, pour l'homme, de sauver son âme en offrant à Dieu une rançon matérielle. Et les hommes ne peuvent donner l'équivalent de leur âme, parce que leur âme vaut plus que le monde entier.

Or, cet équivalent impossible à trouver, Jésus le fournit aux hommes dans sa mort. Rien ne saurait racheter une âme perdue, si ce n'est le sacrifice de l' « Homme ». C'est pour accomplir ce sacrifice qu'il est venu : il en a la certitude ; et, en disant qu'il donne sa vie « en rançon pour beaucoup », il songe à ce Serviteur de Yahveh qui doit « porter les péchés de beaucoup ».

En donnant sa vie, considérée comme une valeur d'échange, Jésus délivrera de la mort, qu'ils ont encourue, beaucoup d'hommes (ceux qui croiront en lui). La même expression (*rabbim* = πολλοί) se rencontre déjà dans le chapitre 53 d'Esaïe, associée à l'idée de la souffrance expiatoire. L'origine du *symbole de la rançon* se trouve donc, non dans la théologie paulinienne, mais dans le chapitre 53 d'Esaïe. Ceci n'est pas nouveau ; mais il convenait de le préciser une fois de plus.

VII

Jésus avait formé le dessein d'offrir sa vie pour la rançon de son peuple. Cependant, il avait une tâche à accomplir sur la terre Mourir ainsi, dans la plénitude des forces physiques et morales, n'était-ce pas se dérober à sa vocation, et renoncer à la conquête du monde ?

Jésus dut se poser bien souvent cette question. Nous savons comment il y répondit :

« Je suis venu, s'écria-t-il un jour, jeter un feu sur la terre ; et combien je voudrais que ce feu fût allumé !

Il y a un baptême dont je dois être baptisé ; et dans quelle

angoisse je suis, jusqu'à ce que ce baptême s'accomplisse [1] ! »

Il y a bien là un « cri de l'âme », une de ces paroles dont aucune imagination de disciple n'aurait su inventer l'accent.

Et cette parole en invoque invinciblement une autre :

« Ne croyez pas que je sois venu apporter la paix sur la terre. Je suis venu apporter, non la paix, mais le glaive [2] ! »

A quoi Jésus fait-il allusion ? Sans doute à ce « soulèvement des esprits », dont parle Holtzmann, « dans lequel il faut choisir entre le pour et le contre [3] ». Telle un feu dévorant, la prédication de Jésus bouleversera la terre. « Quiconque est près de moi, est près du feu. » Cette parole, qu'une tradition digne de foi attribue à Jésus, complète les précédentes, Jésus était *lui-même* le Feu qui devait embraser les âmes, purifiant les unes, détruisant les autres.

Mais le feu, c'était aussi le symbole de la crise effroyable qui devait sévir sur le monde entier, et d'où le monde devait sortir purifié.

Et c'était enfin le jugement de Dieu, dont avait parlé Jean-Baptiste.

Dans ce jugement, qui devait s'étendre à toute la terre, Jésus saluait le couronnement futur de son œuvre. Car l'heure du jugement devait être aussi l'heure où l' « Homme » prédit par Daniel apparaîtrait dans sa gloire.

Jésus avait conscience que, sur la terre, ses travaux resteraient vains. Il s'épuiserait à lutter contre l'indifférence de son peuple, sans pouvoir entreprendre la conquête de ce monde païen qui devait, lui aussi, reconnaître la Royauté divine. En apercevant la limite de ses efforts, il éprouvait un désir intense d'échanger cette activité bornée contre l'activité glorieuse et universelle à laquelle il se sentait appelé. Combien il aurait désiré qu'il fût déjà allumé, le feu divin qu'il était venu jeter sur la terre !

1. *Luc*, 12, 49-50.
2. *Matth.*, 10-34.
3. *H.-C.*, 3e éd., p. 374.

Mais cette activité universelle, il le sentait, devait être le prix de son sacrifice. Il fallait qu'il reçût le baptême du sang.

C'est de ce baptême que Jésus parlait, lorsqu'il disait aux Zébédéides : « Vous boirez la coupe que je bois ; vous serez baptisés du baptême dont je suis baptisé [1] ».

Le baptême a la même signification que la coupe ; et sur la nature de la coupe, l'épisode de Gethsémané ne nous laisse aucun doute.

Comme la coupe, le baptême est un symbole de la mort.

Les Psaumes ont employé à mainte reprise une image semblable. Quand le Psalmiste voulait dépeindre l'extrême détresse où il était tombé, il disait : « Toutes tes vagues et tous tes flots ont passé sur moi [2]. »

L'apôtre Paul a comparé la mort de Jésus à un baptême. « Ignorez-vous, écrivait-il aux Romains, que nous tous qui avons été baptisés en Jésus-Christ, c'est en sa mort que nous avons été baptisés [3] ? »

Il y avait, au temps de Paul, des gens qui se faisaient « baptiser pour les morts ». Quel que soit le mystère de cette expression, on en peut conclure qu'entre le baptême et la mort, il y avait une relation symbolique dans l'esprit des hommes de ce temps. D'ailleurs, il n'y a là rien que de très naturel [4].

Mais le baptême n'est pas seulement le symbole de la mort. Il est une initiation. Et il est très légitime de rapprocher, comme l'a fait H. Babut, du baptême de la mort le baptême dans les eaux du Jourdain. Le baptême du Jourdain, c'était l'initiation au ministère terrestre du prophète de Nazareth ; le baptême de la mort, ce sera l'initiation au ministère supra-terrestre du Fils de l'Homme. De cette initiation à la royauté, dépendra la crise finale, que Jésus se représente sous des couleurs très vives, et à une distance très proche.

1. *Marc*, 10, 39.
2. *Ps.* 42, 8. Cf. *Ps.* 69, 16.
3. *Rom.*, 6, 3.
4. On peut ajouter avec O. Holtzmann (*Leben Jesu*, p. 261), qu'en mourant, Jésus entendait prendre sa part des souffrances qu'il allait déchaîner sur le monde.

Il y a là tout un symbolisme, qu'il est facile de transposer, et qui, originairement, se ramène à ces termes : Jésus, par sa mort, provoquera la crise décisive de l'histoire ; et il apparaîtra en qualité d'Homme, consacré roi par le baptême de la souffrance, pour juger le monde. Ainsi, Jésus ne réalisera que par la mort toutes les puissances qui sont en lui : c'est mourant qu'il exercera sur la marche de l'histoire une action décisive. Aussi lui tarde-t-il de mourir ; il est dans l'angoisse jusqu'à ce que ce baptême s'accomplisse : non que, suivant l'expression qu'emploiera l'apôtre Paul, il soit « pressé des deux côtés », mais parce que l'acceptation de la mort s'est transformée chez lui en une impatience de mourir. Il veut en finir : c'est pourquoi il monte à Jérusalem, pour se livrer à ceux dont il va provoquer la rage. Cette hâte des derniers temps, nous la comprenons maintenant ; nous comprenons sa réponse aux Pharisiens : « Il faut que je marche aujourd'hui, demain, et le jour suivant ; car il ne sied pas qu'un prophète meure hors de Jérusalem ». Jésus a voulu mourir ; et il a mis dans l'accomplissement de son dessein une persévérance qui ne s'est démentie qu'à l'instant suprême, dans la crise de Gethsémané, et peut-être sur la croix. Il y a eu là deux moments où sa foi au triomphe prochain semble avoir faibli ; mais, dans ces deux crises, sa confiance absolue en son Père a fini par l'emporter.

Nous savons comment, par la croix, Jésus s'est élevé à la royauté spirituelle. Nous savons aussi comment, par le feu qu'il a jeté sur la terre, s'opère incessamment le jugement des âmes. En insistant sur ce point, nous risquerions de sortir du terrain historique. Nous y restons en affirmant que, dans la pensée de Jésus, le bienfait de sa mort devait s'étendre à toute la terre : et cette considération suffirait à nous faire comprendre qu'il ait dit, à propos de sa mort : *Il faut !*

VIII

Le symbole de la rançon et celui de la coupe se combinent entre eux, et avec des éléments nouveaux, dans la Sainte Cène.

L'institution de la Cène nous est rapportée sous six formes différentes, qui se complètent sur certains points, et, comme il faut s'y attendre, se contredisent sur d'autres. Pour faciliter la discussion, il me paraît indispensable de présenter un tableau synoptique des sept versions : Marc et Matthieu, d'un côté ; Paul et Luc (sous quatre formes différentes [2]), de l'autre.

MARC (14, 22-25)	PAUL (1 *Cor.*, 11, 23-25)
Et comme ils mangeaient, il prit du pain, il prononça la bénédiction; il le rompit, il le leur donna, et il dit : « Prenez! c'est mon corps ». Il prit une coupe; il rendit grâces; il la leur donna, et ils en burent tous. Et il leur dit : C'est mon sang de l'alliance, le (sang) versé pour beaucoup. *Amen*, [3] je vous dis que je ne boirai plus du fruit de la vigne, jusqu'au jour où je le boirai, nouveau, dans le Royaume de *Dieu*.	(J'ai... appris du Seigneur ce que je vous ai également transmis : savoir, que, la nuit où il fut livré), le Seigneur Jésus prit du pain, et, ayant rendu grâces, le rompit, et dit : « C'est mon corps, le (corps qui est) pour vous : faites ceci en mémoire de moi ». De même aussi, après le repas, il prit la coupe, disant : « Cette coupe est la nouvelle alliance par mon sang : *faites ceci, toutes les fois que vous buvez, en souvenir de moi* ».

1. La littérature relative à la Cène s'est formidablement accrue au cours de ces dernières années. On trouvera la liste des travaux antérieurs à 1910 dans la *Théologie du Nouveau Testament* de Holtzmann (2e éd., t. I, p. 364), et dans le beau livre de Maurice Goguel, *L'Eucharistie des origines à Justin martyr* (Paris, 1910). Depuis lors ont paru deux essais dont l'un, celui de Barbier (*Essai historique sur la signification primitive de la Sainte-Cène*, Saint-Blaise, 1911), résume très exactement la controverse, tandis que l'autre, celui de Dibelius (*Das Abendmahl*, Leipzig, 1911) arrive, par des voies absolument originales, et parfois singulières, à des conclusions très voisines du point de vue traditionnel.

2. Goguel distingue même six formes différentes de Luc, en comptant la version de la *Peschitthâ* et celle de *Marcion*.

3. Les mots soulignés sont ceux qui ne se retrouvent pas dans la narration similaire.

MATTHIEU
(26, 26-29)

Et comme ils mangeaient, Jésus prit du pain; il prononça la bénédiction; il le rompit, et le donna à ses disciples, en disant : Prenez, *mangez*, c'est mon corps. Puis, il prit une coupe; et ayant rendu grâces, il la leur donna, *disant : Buvez-en tous;* car c'est mon sang de l'alliance, le (sang) versé pour beaucoup, *pour la rémission des péchés.* Et je vous le dis, je ne boirai plus désormais de ce fruit de la vigne, jusqu'au jour où je le boirai nouveau, *avec vous*, dans le Royaume de *mon Père.*

LUC
(22, 15, 20)

Et il leur dit : « J'ai ardemment désiré manger cette Pâque avec vous avant que je souffre : car je vous dis que je ne la mangerai plus jusqu'à ce qu'elle soit accomplie dans le Royaume de Dieu ». Puis, il prit une coupe, il rendit grâces, et dit : « Prenez-la, et partagez-la entre vous, car, je vous le dis, désormais je ne boirai plus du fruit de la vigne, jusqu'à ce que le Règne de Dieu vienne ».

Puis, il prit du pain; et, ayant rendu grâces, il le rompit et *le leur donna*, disant : « C'est mon corps, le (corps) donné pour vous : faites ceci en mémoire de moi ». De même aussi après le repas il prit la coupe, disant : Cette coupe (est) la nouvelle alliance par mon sang, le (sang) versé pour vous.

LUC
(22, 15-19)
D'après D

Et il leur dit : « J'ai ardemment désiré manger la Pâque avec vous, avant que je souffre : car, je vous le dis, je n'en mangerai plus, jusqu'à ce qu'elle soit mangée nouvelle dans le Royaume de Dieu ».

Puis, il prit une coupe; et ayant rendu grâces, il dit : « Prenez... partagez-vous. Car je vous le dis, désormais je ne boirai plus de ce fruit, jusqu'à ce que vienne le Royaume de Dieu ». Puis, il prit du pain; il rendit grâces; il le rompit, *et le leur donna*, disant : « C'est mon corps ».

LUC
(22, 15-19)
D'après le Syrus Sinaïticus

Il leur dit : « J'ai eu un grand désir de manger la Pâque avec vous, avant que je souffre, car je vous dis que je ne la mangerai plus jusqu'à ce que s'accomplisse le royaume de Dieu ». Puis, prenant le

pain, il prononça la bénédiction sur lui ; il le rompit ; il le leur donna, et dit : « C'est mon corps, que je donne pour vous : faites ainsi en souvenir de moi ! »

Puis, après qu'ils eurent dîné, il prit la coupe, *il prononça sur elle la bénédiction,* et dit : « *Prenez-la ; partagez-la entre vous : c'est mon sang, la nouvelle alliance. Car je vous le dis : désormais, je ne boirai plus de ce fruit, jusqu'à ce que vienne le Royaume de Dieu* »

LUC

(22, 15-18)

D'après le Syrus Curetonianus

Il leur dit : « *J'ai eu un grand désir de manger la Pâque avec vous, avant que je souffre, car je vous dis que désormais je ne la mangerai plus jusqu'à ce qu'elle soit accomplie dans le Royaume de Dieu* ». Puis, prenant le pain, il prononça la bénédiction sur lui, il le rompit, il le leur donna et dit : « C'est mon corps pour vous. Faites ainsi en souvenir de moi ! »

Puis, prenant la coupe, *il prononça sur elle la bénédiction* et dit : « *Prenez-la ; partagez-la entre vous : je vous dis qu'à partir de main tenant, je ne boirai plus du fruit de la vigne, jusqu'à ce que vienne le Règne de Dieu* ».

Il semble ressortir de cette simple comparaison des textes que les sept versions se ramènent à deux types fondamentaux : Marc et Paul.

Pourtant, la situation réelle est plus compliquée. Le récit de Luc se divise en deux parties. La seconde (19-20) est identique au texte de Paul. Cette identité aurait déjà de quoi nous surprendre. Mais de plus, cette seconde partie fait double emploi avec la première. La coupe, dont il est question au verset 20, a déjà été mentionnée au verset 17. Le pain, il est vrai, n'a pas encore paru. Cependant, Jésus vient de dire à ses disciples : « J'ai ardemment désiré manger cette Pâque avec vous avant que je souffre : *car je vous dis que je ne la mangerai plus, jusqu'à ce qu'elle soit accomplie dans le royaume de Dieu* ». En donnant la coupe, il répète à peu près les mêmes paroles : « *Car, je vous le dis, je ne boirai plus du fruit de la vigne, désormais, jusqu'à ce que vienne le royaume de Dieu.* »

Il y a donc un parallélisme entre ces deux actes, et on a pu

y voir un récit complet de la Sainte-Cène. De là à y voir le récit original, il n'y avait qu'un pas.

Ce qui devait faciliter ce pas, c'était l'absence, dans ce premier récit, des paroles mystérieuses : *Ceci est mon corps, ceci est mon sang*. La Cène, ainsi entendue, n'aurait point été un sacrement; elle aurait été, tout simplement, le dernier repas de Jésus avec ses disciples [1]. Et le rapprochement de ce texte avec les prières eucharistiques de la *Didachê* mettrait dans sa vraie lumière le sens primitif de cette cérémonie. Les communautés auxquelles s'adresse la *Didachê* ne songeaient nullement à commémorer la mort du Christ en célébrant l'eucharistie, ni à absorber son corps et son sang sous les espèces du pain et du vin. Elles étaient dans le vrai.

Cette interprétation prétend s'appuyer sur une saine critique textuelle. Elle se réfère au « texte court » de Luc, représenté par D, et dans lequel fait défaut la seconde mention de la coupe (v. 19*b*-20).

Malheureusement, le texte court de Luc contient encore ces mots : « Il prit du pain, il rendit grâces ; il le rompit et le leur donna, disant : C'est mon corps. »

Ces mots se retrouvent, identiques ou peu s'en faut, dans *toutes* les versions de la Cène.

Nous n'avons *aucun motif* de les croire interpolés — pas plus chez Luc qu'ailleurs.

Ceci étant, quel est des deux textes principaux de Luc — l'occidental et l'alexandrin — celui qui doit être préféré ?

Il me paraît que c'est l'alexandrin. Comme le fait remarquer Goguel[2], « aucun copiste, si négligent qu'on le suppose », n'aurait modifié le texte de D de manière à y introduire deux coupes, alors que la pratique liturgique n'en connaissait qu'une. Tandis qu'il est tout naturel de supposer qu'on ait retranché après coup, dans le texte de Luc, cette seconde coupe, qui semblait faire double emploi.

1. Cf. Barbier, *ouv. cit.*, p. 145 et suiv. Barbier, toutefois, n'admet pas la suppression du v. 19 a, et, par là, il tombe dans une difficulté dont Wellhausen, qui supprime tout, s'est délibérément affranchi.

2. *Eucharistie*, p. 113.

Donc, le texte *long* est bien le texte primitif de Luc.

Il reste possible que Luc ait juxtaposé deux versions de la Cène dont l'une ne contenait pas la parole : *Ceci est mon corps.*

C'est possible, mais ce n'est nullement nécessaire.

En effet, la *Pâque* dont il est question dans ce texte (v. 15) n'est pas la fraction du pain, mais bien l'ensemble du repas. Il n'y a double emploi que pour la coupe. Mais dans le repas pascal on faisait circuler plusieurs coupes successivement: Il se peut donc que la tradition consultée par Luc ait réparti les paroles de Jésus sur deux moments successifs du repas pascal.

D'ailleurs, entre la la deuxième partie du récit de Luc (v. 19-20) et le récit de Paul, il n'y a pas identité littérale. Luc n'a pas copié purement et simplement le texte de la première aux Corinthiens. Et si l'on veut qu'il ait juxtaposé deux traditions, il n'y a aucune raison qui empêche d'admettre qu'il ait voulu combiner le récit de Marc avec celui de Paul.

Les prières eucharistiques de la *Didachê* — où l'on aurait tort, au surplus, de chercher une explication complète de la Cène — n'ont rien à voir ici, étant, de toute façon, très postérieures à la tradition de Marc et à celle de Paul.

Il me paraît, d'ailleurs, qu'il y a quelque témérité à préférer à une tradition aussi solide que celle qui nous est rapportée, indépendamment, par Marc et par Paul, et qui se trouve confirmée par Luc, — un lambeau de texte arbitrairement arraché du texte de Luc.

On n'aurait jamais eu l'idée de recourir à de semblables artifices, si l'on n'avait l'inconsciente préoccupation d'éliminer de la Cène l'élément sacramentaire. Il est évident que dès l'instant où l'on admet la parole : *Ceci est mon corps*, l'élément sacramentaire est là [1]. On veut donc retrancher de la

1. C'est ce que reconnaît très loyalement Loisy, dans une page qu'il faut citer intégralement: « Les mots « pour la rémission des péchés », ajoutés dans Matthieu, ne peuvent que rendre plus sensible l'idée de sacrifice expiatoire, contenue déjà dans la formule plus courte de Marc. Les mots : « Ceci est mon corps », venant après la fraction du pain et en parallélisme avec le sang répandu, ne signifient donc pas

tradition primitive cette parole-là. Vaine prétention : elle subsiste, et le mystère de la Cène avec elle.

Que nous ayons ici des documents de premier ordre, c'est sur quoi il faut insister.

D'une part, le récit de Paul. Il renferme la tradition officielle de l'Eglise primitive, recueillie, selon toute vraisemblance, à l'époque où l'apôtre monta à Jérusalem pour *interviewer* Céphas, c'est-à-dire trois années après sa conversion :

seulement que le corps de Jésus, représenté par le pain, a été livré à la mort, mais ils signifient de plus que cette mort a le caractère d'un sacrifice, tout comme les mots : Ceci est mon sang, le sang de l'alliance, répandu pour plusieurs, ne signifient pas seulement que le sang du Sauveur, représenté par le vin, sera bientôt versé par ses bourreaux, mais que ce sang a été répandu par une immolation véritable. La fraction du pain et la coupe figurent ce sacrifice, en sorte que les paroles évangéliques prises dans leur sens naturel renferment ce que la tradition chrétienne n'a cessé d'y trouver : la notion de sacrifice attachée à la mort de Jésus, et la commémoration de ce sacrifice dans l'eucharistie...

La formule : ceci est mon corps, pour laquelle tous les documents s'accordent, est la clef d'interprétation pour tout le reste.

Pour être plus condensé dans la relation primitive de Luc, le sens de l'institution eucharistique ne laisse pas d'être substantiellement le même partout. » (*Ev. Syn.*, p. 522, 534).

Mais le même auteur qui voit si clairement dans la Cène l'allusion au sacrifice du Christ est d'autant plus enclin à taxer de *paulinisme* l'ensemble des récits qu'il analyse, et à en nier l'historicité. « Ce doit être saint Paul, écrit-il, qui, le premier, a conçu et présenté la coutume chrétienne comme une institution fondée sur une volonté que Jésus aurait exprimée et figurée dans sa dernière Cène. »

Il s'agit donc, en dernière analyse, de savoir : 1° si Paul a stylisé la tradition chrétienne relative au dernier repas, de manière à l'harmoniser avec sa théologie ; 2° si toutes les versions de la Cène ont été influencées par le récit de Paul.

Il y a une affirmation de l'apôtre qui semble favoriser l'exégèse de Loisy. Il dit avoir reçu cette tradition *du Seigneur* (ἀπὸ τοῦ Κυρίου). Ne serait-ce pas une illumination intérieure, sans aucun rapport avec l'histoire ?

Goguel a très heureusement rapproché du texte de la première aux Corinthiens le passage de l'épître aux Galates où Paul dit qu'il n'a reçu son Evangile *ni d'un homme, ni par l'intermédiaire d'un homme* (οὐκ ἀπ' ἀνθρώπων οὐδὲ δι' ἀνθρώπου, *Gal.*, 1, 1). Dans le récit de la Cène, Paul emploie une tournure elliptique. Il veut dire : ἀπὸ τοῦ Κυρίου δι' ἀνθρώπων. La tradition lui vient du Seigneur par l'intermédiaire des hommes.

Que cette tradition et celle de Marc soient indépendantes, c'est ce qui ressort de leur diversité. Ainsi, elles se confirment l'une par l'autre.

Il y a bien l'argument littéraire de Loisy. *Ceci est mon corps*, dit-il, n'est pas sur le même plan que ce qui est dit du vin à boire dans le royaume des Cieux. C'est sur le même plan que : *Ceci est mon sang*.

Il y a là une double parabole, représentant la Cène comme un mémorial de la mort de Jésus, et qui entre en conflit avec la perspective du banquet messianique (*Ev. Syn.*, p. 539, 540).

On voit le sophisme qui consiste à interpréter un texte reconnu authentique d'après un texte que l'on a contesté. Mais peu importe. Ce prétendu conflit, je ne le vois pas. Mémorial du sacrifice, pressentiment de la joie messianique, la Cène n'est-elle pas cela pour nous ? Pourquoi ne l'aurait-elle pas été dès l'origine ? Et si le sacrifice de Jésus était la condition nécessaire de la venue de l'ère messianique (cf. Dibelius, *Abendmahl*, p. 44 et suiv.), n'y a-t-il pas une relation logique entre les deux aspects sous lesquels se présente à nous la tradition relative à la Cène ?

en l'an 38 d'après Sabatier ; en l'an 39 d'après Harnack ; plus tôt encore, selon Goguel : de toute façon, presque immédiatement après la mort de Jésus.

D'autre part, le récit de Marc. Quelques auteurs ont essayé de faire dépendre ce récit de celui de Paul [1]. Cependant la version de Marc diffère de celle de Paul ; et les traits par où elle en diffère portent la marque d'authenticité. Qui donc aurait eu l'idée d'inventer après coup, pour le mettre dans la bouche de Jésus, un mot comme celui-ci, qui n'a rien de paulinien : « *Amen*, je vous dis que je ne boirai plus du fruit de la vigne jusqu'au jour où je le boirai, nouveau, dans le royaume de Dieu ! » Cette parole extraordinaire remonte aux origines : elle atteste la sûreté du récit de Marc, qui est décidément un document de première valeur, supérieur probablement au récit de Paul, et indépendant de lui.

Ces deux traditions se contredisent-elles ? — Assurément non. Elles se complètent. A la donnée commune, Paul a fait certaines additions. Après : « C'est mon corps », il a ajouté : « Le (corps qui est) pour vous. Faites ceci en mémoire de moi ». Il a modifié légèrement la teneur de la parole relative à la coupe : « Cette coupe est la nouvelle alliance par mon sang : faites ceci, toutes les fois que vous buvez, en souvenir de moi » au lieu de : « C'est mon sang de l'alliance, le (sang) versé pour beaucoup ».

En somme, ce que Paul ajoute, c'est l'institution proprement dite de la Cène : « Faites ceci en souvenir de moi ! »

Il paraît vraisemblable que la tradition ait eu une tendance à ajouter plutôt qu'à retrancher, et que les mots « Faites ceci en mémoire de moi », ne soient pas primitifs. Mais pour notre sujet, ce point si controversé n'a qu'un intérêt relatif. Il est plus important de savoir quelle signification Jésus a attachée à la Cène.

1. Selon J. Weiss, le récit de Marc est seulement un « frère jumeau » de celui de Paul. Marc donne le type des paroles de la Cène, tel qu'il était répandu dans les communautés pagano-chrétiennes, vers l'an 60. Paul allonge le récit en faisant de l'exégèse pratique (*Das älteste Evangelium*, p. 297-298). Cf. *Schriften des N. T.*, t. I, p. 190.

Et d'abord, quelles ont été les paroles exactes que Jésus a prononcées ?

Il faut écarter les mots : *pour la rémission des péchés*, qui ne se trouvent que chez Matthieu (26, 28), et qui fut tout l'effet d'un commentaire.

Dans le texte de Marc, le *pain* n'est pas mis en rapport avec le sacrifice de Jésus pour les hommes. Jésus dit simplement : « Prenez : c'est mon corps ».

Au contraire, lorsqu'il s'agit de la *coupe*, Marc dit expressément : « C'est mon sang de l'alliance, le (sang) versé pour beaucoup », tandis que Paul se borne à dire : « C'est la nouvelle alliance par mon sang ».

Il paraît vraisemblable que Jésus ait mis également en rapport avec le salut des hommes le sacrifice de son corps et celui de son sang. Qu'il ait, ou non, dit à ses disciples : « Prenez », la chose est sans importance. L'essentiel est qu'il leur ait dit : « C'est mon corps, le (corps qui est) pour vous. C'est mon sang, le (sang) versé pour beaucoup ». En rompant le pain et en faisant circuler la coupe, Jésus illustrait sous deux formes parallèles la même pensée. Il y avait là une double parabole, qui représentait sous les yeux des siens les souffrances qu'il était appelé à endurer pour leur salut [1].

Jésus a-t-il parlé à ce propos de la *nouvelle alliance*, ou plus simplement, de l'*alliance* ? Ce point reste douteux. L'*alliance* est mentionnée également dans les deux groupes de relations. Par contre, Justin raconte l'insti-

1. Voir l'étude de Jülicher dans les *Theologische Abhandlungen* dédiées à Weizsäcker (Fribourg, 1892) : notamment p. 243. Goguel écarte la seconde parabole (ceci est mon sang). « Si le rapprochement du pain et du vin s'explique comme celui des deux facteurs constitutifs du repas, de l'aliment solide et de l'aliment liquide, un rapport de même ordre n'existe pas entre le corps et le sang qu'ils représentent. Ces deux éléments ne s'imposent pas comme distincts l'un de l'autre, et cependant formant un tout par leur réunion, le second est une des parties constitutives du premier. Si l'on avait voulu faire intervenir deux notions qui se répondissent et qui se complétassent l'une l'autre, il eût fallu parler, non de corps et de sang, mais de chair et de sang ». (*Eucharistie*, p. 83). Il est vrai que le terme de *corps* est une légère impropriété. Mais le sens est très clair, et l'était pour les premiers disciples comme pour nous. Jésus a-t-il nécessairement employé « des métaphores qui se suivent ? »

tution de la Cène sans faire la moindre allusion à l'alliance [1].

Mais il n'est pas du tout sûr que Justin ait désiré reproduire intégralement les paroles de Jésus. Que lui importait la mention de l'alliance, dans sa controverse avec les païens ?

Les deux alliances jouent un rôle dans la théologie paulinienne [2].

Ce n'est pas une raison suffisante pour croire que le récit de la Cène ait été influencé par le paulinisme. Il semble d'ailleurs que Paul ait reproduit, avec une fidélité scrupuleuse, les paroles de Jésus. On sait quelle importance il attachait à distinguer entre ses enseignements et ceux du Seigneur.

Toutefois, le rapport que Paul établit entre la *coupe* et la *nouvelle alliance* n'est pas très naturel. Comment se fait-il qu'une coupe soit une alliance ? Il y a là une obscurité qu'il n'est pas facile de dissiper.

Dans le texte de Marc, déjà, l'expression « mon sang de l'alliance » a quelque chose de forcé. C'est une tournure de langage qui n'est pas française; et elle n'est pas plus araméenne qu'elle n'est française. En hébreu, elle n'aurait rien de choquant; mais l'araméen possède le signe du génitif : aussi cette rencontre de génitifs (*le sang de moi de l'alliance*) produit-elle un effet étrange. Et nous n'avons pas la ressource d'opposer le sang de l'alliance dont il est ici fait mention au sang de l'alliance dont parle l'Exode : car *mon sang* est incontestablement parallèle de *mon corps*.

Dès lors, on pourrait supposer que les mots de « l'alliance » constituent une interpolation. Et il n'y aurait rien de très invraisemblable à imaginer avec certains critiques, pour expliquer cette interpolation, l'existence d'un texte des

1. *Apol.*, I, 66. Voir Bousset, *Die Evangeliencitate Justins des Märtyrers*, 1891, p. 112 et suiv.

2. *Gal.*, 4, 24; 1 *Cor.*, 11, 25; 2 *Cor.*, 3, 6-14.

Septante où, à propos de l'alliance instituée par Moïse, il aurait été question de « ce sang de l'alliance [1] ».

Néanmoins, il me paraît impossible d'éliminer l'idée d'alliance de ce dernier repas, qui a nettement un caractère sacrificiel [2]. Le sang de Jésus, « répandu pour beaucoup [3] », devait évoquer dans l'esprit de tout juif pieux un autre sacrifice, dont le souvenir était profondément gravé dans l'âme du peuple : le sacrifice par lequel Moïse avait fondé l'alliance du Sinaï.

Quelle était la signification de ce sacrifice ?

Pour en juger, il faut rappeler les détails de la cérémonie. Moïse élève un autel au pied du Sinaï. A côté, il dresse douze pierres, d'après le nombre des tribus d'Israël. Il donne aux jeunes gens l'ordre d'offrir à Yahveh des holocaustes, et d'immoler de jeunes taureaux. Il prend la moitié du sang, et le verse dans le bassin des sacrifices. Avec l'autre moitié, il asperge l'autel. Puis, il prend le livre de la Loi, et le lit à haute voix au peuple. Tous déclarent qu'ils veulent observer et garder ce que Yahveh leur a ordonné. Sur quoi Moïse prend le sang, et il en asperge le peuple, en disant : « C'est le sang de l'alliance que Yahveh a conclue avec nous sur la base de tous ces commandements [4] ».

1. *Exode*, 24, 8. Cette conjecture se fonde sur une citation de l'épître aux Hébreux (9, 20). — Mieux vaut admettre avec Merx (*Matth.*, p. 385), qu'en araméen, il y avait : *Mon sang, l'alliance*. Si le génitif est invraisemblable, l'apposition ne l'est pas.

2. Dibelius attache une grande importance à remplacer le mot d'*alliance* par celui de *testament*. La Cène, dit-il, est le *testament de Jésus* (*Abendmahl*, p. 76 et suiv.). C'est bien possible, mais comme Dibelius attribue le même sens, très généralement, au mot *berith*, ceci ne doit pas modifier les comparaisons que nous pouvons établir entre la Cène et les sacrifices de l'Ancien Testament. Ce qui préoccupe Dibelius, et à juste droit, c'est d'éliminer de la notion d'alliance tout ce qui comporterait une *réciprocité*, et par conséquent une *égalité* entre des parties contrastantes.

3. Brandt (*Die evangelische Geschichte und der Ursprung des Christenthums*, p. 292) et J. Weiss (*Nachfolge Christi*, p. 39) considèrent les mots : « répandu pour beaucoup », comme entachés de paulinisme. Ces mots attestent plutôt l'influence d'*Esaïe*, 53 (v. 11). Quant à Wellhausen, il écarte également cette adjonction, qui dénature, selon lui, l'idée d'alliance (*Evg. Marci*, p. 122). Mais, si l'on épluchait ainsi les textes au nom de la pure logique, bien peu y résisteraient. On ne peut rejeter sans parti-pris « qui est pour vous » ou : « qui est répandu pour beaucoup ». Le mystère qui enveloppe ces deux affirmations parallèles est une garantie d'authenticité.

4. *Exode*, 24, 4-8.

Cet acte solennel était destiné à établir une communion intime entre Yahveh et son peuple. Il est probable que de telles cérémonies étaient en usage chez les anciens Hébreux, lorsqu'il s'agissait de se jurer fraternité par le sang [1]. La Divinité était alors le lien vivant de la fraternité humaine.

Chez les Arabes, ceux qui voulaient se jurer fraternité buvaient du sang dans la même coupe. Le sang de la victime représentait le sang des parties contractantes. Originairement, les alliés échangeaient quelques gouttes de leur propre sang. Les sacrifices ont constitué un premier adoucissement de cette pratique originelle. Pour finir, les Arabes ont remplacé le sang par le vin : il y a là une analogie qui vaut d'être notée [2].

Jésus avait l'évidente intention de créer, entre lui et ses disciples, un lien tel, que la mort ne pourrait le briser. Mais le repas qu'il leur offrait était aussi un de ces repas sacrificiels par où le fidèle, dans les religions antiques, entrait en rapport avec son Dieu. De là le double caractère de la Cène, qui devait consacrer les disciples à Dieu, tout en les unissant à Jésus.

Dans quelle mesure le rite du Sinaï a-t-il été considéré par Jésus comme ayant un caractère expiatoire ?

Le besoin d'expiation s'était fait jour dans les cérémonies instituées par le Code sacerdotal. Les vieilles formes populaires du sacrifice étaient tombées en désuétude. La religion de la nature était refoulée. Dans le culte, l'élément moral avait pris la place centrale. Inspiré par un sentiment très intense du péché de la race, le Code sacerdotal est essentiellement un rite expiatoire, où le sang joue un rôle fondamental [3].

1. Holzinger, *Exodus*, p. 105.

2. Voir la très curieuse étude de Wellhausen (*Reste arabischen Heidentumes* Berlin, 1887, p. 120 et suiv.; t. III des *Skizzen und Vorarbeiten*). Cf. Robertson Smith, *The Religion of the Semites*, 2e éd., Londres, 1894, p. 314 et suiv.
Le vin est le symbole naturel du sang. Il est « le sang des raisins » (*Gen.*, 49, 11; *Deut.*, 32, 14; *Sir.*, 39, 26; 1 *Macc.*, 6, 34).

3. Wellhausen, *Isr. u. jüd. Gesch.*, p. 178 et suiv.

Dès lors, tous les sacrifices deviennent plus ou moins expiatoires. Mais cela est vrai particulièrement du sacrifice de culpabilité (*aschâm*) et du sacrifice pour le péché (*ḥattath*).

Ces sacrifices, qui apparaissent pour la première fois chez Ezéchiel [1], se distinguent de l'ancienne *communio* en ce que l'offrande est entièrement soustraite à celui qui la présente, ce qui marque son caractère sacré.

« L'âme de la chair, dit le Lévitique, est dans le sang. Je vous l'ai donné sur l'autel, afin qu'il servît d'expiation pour vos âmes, car c'est pour l'âme que le sang fait l'expiation. [2] » La victime est innocente : elle n'est donc pas chargée des péchés de celui qui l'offre. Mais le don du sang *protège* l'homme contre le châtiment. (Telle est probablement la signification du verbe *kipper* [3]).

Une fois par an, au grand jour des Expiations, le grand-prêtre entrait dans le Saint des saints, apportant le sang du sacrifice expiatoire, et réconciliant ainsi, pour une année, le peuple avec son Dieu [4]. Toutefois, cela ne suffisait pas, et l'on recourait au bouc émissaire, qu'on chassait au désert, chargé des péchés du peuple.

Ce sacrifice ne servait qu'à expier les péchés véniels, c'est-à-dire commis par erreur. Mais, peu à peu, on étendit la valeur aux péchés mortels [5]. La religion morale des prophètes devenait une religion rituelle. Et l'antique notion du sacrifice disparaissait, l'holocauste prenant, peu à peu, la place de l'ancien sacrifice qu'on partageait avec la Divinité.

Cependant, la *communio* primitive a subsisté dans le repas pascal. Ce repas était expiatoire (il n'y avait pas de sacrifice qui ne fût tel), en ce sens, qu'il établissait un lien particu-

1 Voir Smend, *Alttest. Religionsgesch.*, p. 320 et suiv.

2. *Lév.*, 17, 11.

3. On peut aussi l'interpréter à l'aide du substantif *kôpher*, qui s'applique à l'argent offert en expiation (lequel *couvre* les yeux de l'offensé, de façon qu'il ne voie plus l'offense). Le sens primitif de *kipper* était effectivement *couvrir* (*Gen.* 20, 16).

4. *Lév.*, 16, 3 et suiv.

5. *Lév.*, 5, 21-22; *Nomb.*, 5, 5-14.

lièrement fort entre l'Israélite et son Dieu [1]. Le sacrifice sanglant était efficace entre tous : or, tel était le sacrifice de l'agneau pascal. Et c'était essentiellement un repas d'alliance, réservé strictement à la famille israélite, groupée autour de Yahveh [2].

La Cène est, comme l'a montré Holtzmann, « le renouvellement transfiguré » de la fête sacrificielle instituée au Sinaï par Moïse pour l'inauguration solennelle de l'ancienne alliance. Elle établit entre les participants un rapport d'amour, entre les disciples et leur Maître un lien de reconnaissance, entre eux tous et le Père, un lien d'obéissance qui garantit sa bénédiction. Jésus l'organise au moment où le passé tout entier s'écroule. Avant de se séparer de ses disciples, il veut marquer son souvenir d'une empreinte ineffaçable dans leur âme, au moyen de cet acte solennel, qui proclame la fin de l'ancienne alliance et l'avènement d'une alliance nouvelle, dont il est le médiateur.

Du parallélisme avec la Pâque, il ne subsiste dans cet acte que l'idée générale de délivrance. Les symboles du pain et du vin sont propres à libérer la création de Jésus des souvenirs spécifiquement nationaux de la sortie d'Egypte.

Il fallait que Jésus s'offrît en sacrifice pour les siens : et cela afin de les consacrer et de les unir à Dieu. De même que le sang du bélier offert par Moïse avait une vertu purificatrice, le sang de Jésus devait sanctifier les siens pour le service de Dieu; et Dieu devait récompenser le sacrifice de Jésus, en recevant les siens dans le Royaume de l'avenir.

Il est surprenant que les disciples aient si mal compris, malgré tout, le sort qui attendait leur Maître. C'est sans doute à cette incompréhension qu'il faut attribuer les divergences, d'ailleurs légères, que nous avons signalées dans les récits de la Cène. L'idée de la mort prochaine et nécessaire n'arrivait pas à prendre possession de leur esprit, tout

1. Avec le temps, d'ailleurs, il se peut bien que la signification profonde du repas pascal se soit atténuée (Nowack, *Lehrbuch der hebraischen Archäologie* (1894), t. II, p. 148 et suiv.).

2. *Exode*, 12, 43; cf. Schultz, *Alttestamentliche Theologie*, p. 332.

absorbé dans les vieux rêves messianiques. De là le mystère qui enveloppa d'abord pour eux les paroles de Jésus, et qu'ils ne parvinrent que plus tard à percer [1].

En définitive, Jésus a envisagé sa mort comme un sacrifice de consécration par lequel ses disciples seraient mis sous la garde de Dieu. De même que le sacrifice célébré par Moïse, l'immolation de Jésus engageait Dieu. En marquant de son sang ses disciples, il les mettait à l'abri du jugement à venir [2].

Par delà les siens, il pensait à son peuple, sans doute. Et nous n'avons aucune raison de limiter à Israël la valeur expiatoire de son sacrifice. Le Serviteur de Yahveh ne devait-il pas porter sur lui « les péchés des peuples » [3] ? Le martyr Eléazar, en mourant, n'a songé qu'aux péchés d'Israël ;

1. Il va sans dire que la Cène, ainsi entendue, a un caractère eschatologique. C'est ce que Dibelius a mis en lumière d'une façon, à mon sens, trop exclusive (*Abendmahl*, p. 92 et suiv.). Si, par ce testament symbolique, Jésus a entendu permettre aux siens qu'ils seraient associés à sa gloire future — ce que j'admets volontiers — il ne faut pas oublier que ceci ne rend pas compte de la *communion* elle-même

A moins qu'on ne veuille aller jusqu'à admettre l'originale hypothèse de Spitta. L'ingénieux auteur écarte de la Cène toute idée de souffrance. La Cène serait une simple anticipation du repas messianique. Pour justifier son hypothèse, Spitta rappelle un certain nombre de textes juifs d'où il ressort que les biens du Royaume de Dieu se concentrent dans le banquet messianique, où les fidèles doivent se nourrir de la chair du Messie. Ainsi, les disciples de Jésus, en célébrant la Cène, devaient se représenter qu'ils mangeaient le corps du Messie, et qu'ils buvaient son sang. Ce repas avait une signification purement eschatologique. Plus tard, on y associa naturellement l'idée de la souffrance du Messie, et on interpréta dans ce sens les paroles mystérieuses : Ceci est mon corps ; ceci est mon sang (*Die urchristlichen Traditionen über Ursprung und Sinn des Abendmahls: Zur Geschichte und Litteratur des Urchristentums*, 1893, p. 207-337).

Mais ces notions eschatologiques plus que bizarres sont en contradiction avec la parole si sûrement authentique qui termine le récit de Marc. Ici, Jésus annonce à ses disciples qu'il sera avec eux à table dans le Royaume, et qu'il y boira du vin nouveau. D'après Spitta, il aurait commencé par leur dire qu'il leur servirait lui-même de nourriture! Il est impossible également d'admettre que cette parole : « Ceci est le sang de mon alliance, qui est répandu pour plusieurs », se rapporte au repas eschatologique en question. C'eût été jouer sur les mots, et les disciples n'auraient rien pu y comprendre. Jésus songeait à un sacrifice, et non à un repas comme celui qui a pris naissance dans le cerveau fécond et baroque d'un Juif de l'époque du Talmud. Cf. Goguel, *Eucharistie*, p. 94.

2. Tel n'est pas l'avis de Loisy, qui se refuse à établir une analogie entre la mort de Jésus et un sacrifice au sens antique. Les termes dont il se sert méritent d'être cités : « Entre l'homme qui meurt victime de sa destinée... et l'agneau, le bouc, ou même l'être humain, victimes immolées à une divinité pour mériter sa faveur, il n'y a qu'une analogie dont l'historien ne doit pas être dupe » (*L'Evangile et l'Eglise*, p. 114).

3. Au moins d'après une conjecture très vraisemblable (voir plus haut, p. 279).

mais rien n'empêche d'admettre que l'horizon de Jésus ait été plus élargi que celui de l'auteur du quatrième livre des Maccabées.

Cependant, il est normal qu'en ce dernier entretien de la chambre haute, Jésus ait songé avant tout à ses disciples. Avant de quitter la terre, il a voulu les consacrer à Dieu. La « prière sacerdotale » se place naturellement sur ses lèvres, à cet instant-là. En administrant à ses disciples, une fois pour toutes, le sacrement de sa mort, Jésus les a confiés au Père.

IX

La Sainte Cène renferme un élément de mystère qu'il n'est pas aisé d'approfondir.

Deux autres épisodes, — les seuls où Jésus ait laissé entrevoir aux disciples quelque chose de sa vie profonde, — nous permettent du moins de localiser le mystère et de déterminer son importance. La Transfiguration et Gethsémané nous font comprendre le caractère unique de la mort de Jésus, et comment elle se différencie de tous les autres martyres. Le martyre, en général, c'est l'acceptation vaillante de la mort physique. La mort de Jésus a un tout autre caractère.

La scène de la Transfiguration est peut-être l'épisode le plus étrange de l'histoire évangélique. Cependant, à moins de tomber dans un scepticisme historique aussi absolu qu'injustifié, il faut bien reconnaître à cette tradition un fondement réel.

C'est un morceau de tradition pétrinienne.

Les souvenirs d'un témoin oculaire, quelque extraordinaires qu'ils soient, peuvent être considérés comme des documents de premier ordre. Les trois synoptiques, d'ailleurs, racontent la scène de la Transfiguration ; et nous en trouvons l'écho dans l'Evangile de Jean.

Le récit évangélique contient des obscurités que je ne songe point à dissiper. On peut apprécier le fait différemment ; on en peut tirer des conclusions variables. Fulliquet en a donné une explication très ingénieuse, qui ne laisse aucune place au surnaturel extérieur [1].

Il semble néanmoins qu'à vouloir expulser de cet épisode tout surnaturel, on lui ôte sa force et sa raison d'être. S'il n'y a eu là qu'un « demi-sommeil » ou une « demi-vision » des disciples, à la suite d'un entretien où Jésus aurait comparé sa mort à celle de Moïse et d'Elie, que signifie la fin de l'épisode (« Quand ils descendirent de la montagne, il leur ordonna de ne raconter à personne ce qu'ils avaient vu, jusqu'à ce que le Fils de l'Homme fût ressuscité des morts. Ils retinrent cette parole, et ils se demandaient entre eux ce que pouvait bien signifier l'expression « ressusciter des morts ») ?

Pour nous, le sens est clair. Au moment de la Résurrection, (ou, plus exactement, au moment de la Glorification), l'Etre glorieux de Jésus se dévoilera. Mais il y aurait péril à divulguer, au cours de l'existence terrestre de l'*Homme* à venir, le mystère sacré de ses rapports avec le monde invisible. La curiosité des foules en serait inutilement ravivée, et ce sont des choses trop hautes pour qu'on les puisse divulguer sans les affaiblir et les profaner.

La vie du Ressuscité est, sans contestation, le prolongement de la vie du Christ transfiguré. En ce sens, on comprend que Wellhausen ait vu dans ce récit « une anticipa-

1. *Le Miracle dans la Bible*, p. 186 et suiv. D'après Fulliquet, Jésus a parlé à ses disciples de « serviteurs de Dieu dont la mort a paru belle, touchante, sujet d'espérance et de consolation... et il leur cite Elie et Moïse. On ne pouvait choisir des exemples... plus excellents ». Puis, Jésus leur parle de sa mort, qu'il « préfère » à celle d'Elie et de Moïse. Là-dessus, les disciples s'efforcent vainement de comprendre en quoi la mort de leur Maître peut être « meilleure » que celle d'Elie et de Moïse. Cet effort cérébral les fatigue : ils s'assoupissent, et en clignotant, leurs yeux voient les figures de Moïse et d'Elie, évoquées par l'entretien qui vient d'avoir lieu. La proposition de Pierre, s'offrant à faire des tentes pour Moïse et pour Elie, réveille les disciples, et met fin à la prière de Jésus.

Cette explication si originale renferme des éléments plausibles. Il est très probable que les noms de Moïse et d'Elie ont été suggérés aux disciples par les propos de Jésus. L'expression d'extase qui illuminait le visage de Jésus a été pour beaucoup dans l'expérience des disciples. Mais l'hypothèse de Fulliquet reste incomplète.

tion de la Résurrection », « un récit de la Résurrection, et peut-être le plus ancien de ceux que renferment les Evangiles [1] ».

Mais sa conjecture, qui rend admirablement compte de la valeur religieuse de cet épisode, est, au point de vue historique, tout à fait arbitraire.

On s'est demandé ce qu'il y avait d'essentiel dans ce récit: les apparitions, ou la voix du ciel, ou les enseignements de Jésus ? Les apparitions forment le cadre de la scène ; les enseignements de Jésus en sont le commentaire ; la voix du ciel est au centre ; mais il est impossible de dissocier ces éléments.

Six jours après la confession de Pierre, Jésus emmène ses disciples les plus intimes sur une haute montagne, à part [2]. Il a donc l'intention de leur révéler quelque chose de très important. Mais voici qu'au lieu de leur parler, il s'entretient avec des êtres invisibles. Dans sa prière, il est transfiguré : c'est la gloire divine qui resplendit sur ses traits ; et les disciples éblouis entendent une voix qui dit : C'est mon Fils bien-aimé : écoutez-le ! Quand ils reviennent de leur saisissement, ils ne voient que Jésus, debout près d'eux.

Il ressort clairement de ce simple exposé que « la Transfiguration ne suit pas accidentellement la confession de Pierre, mais qu'elle doit y mettre le sceau divin [3] ». La voix du ciel est « l'écho céleste de la voix de Pierre, disant à Jésus : « Tu es le Messie ». Mais elle dit aux disciples quelque chose de plus. Elle leur apprend que Jésus est le Fils bien-aimé de Dieu, son Fils par excellence, — qu'il y a entre Dieu et lui des relations uniques : qu'ainsi, sa parole est la révélation de la pensée de Dieu, et qu'il faut l'écouter toujours, même

1. *Evg. Marci*, p. 77.

2. *Marc*, 9, 1.
Le rôle de Moïse et d'Elie est assez compréhensible si l'on songe que Moïse, supérieur à tous les prophètes, était, pour Philon, le médiateur et le réconciliateur du monde entier (*Vita Mosis*, III, 19 : Mangey, II, 160), et que l'*Assomption de Moïse* le dépeignait, selon toute probabilité, montant au ciel (Bousset, *Judentum*, p. 90).

3. Wellhausen, *Evg. Marci*, p. 76.

quand il prédit la nécessité de ses souffrances. Dès lors, la révélation nouvelle qui se trouve accordée aux disciples dans ce moment d'extase confirme leur foi messianique, mais en l'élargissant singulièrement.

Et maintenant, quel but poursuivait Jésus, en associant ses trois amis à ses expériences les plus sacrées ? Il voulait leur faire sentir qu'il vivait, par la prière, dans un domaine supérieur où la mort n'avait pas de prise sur lui. Ses relations avec l'Invisible devaient raffermir leur courage à la veille de la séparation nécessaire.

Dans quelle mesure y avait-il seulement vision ? dans quelle mesure cette vision avait-elle une cause objective ? ce problème échappe à la compétence de l'historien. Il est un fait : c'est que cet épisode nous ouvre une échappée sur des expériences qui étaient le trésor caché de l'âme de Jésus, — le paradis où il se réfugiait après les durs labeurs et les déprimants contacts.

Que devient la souffrance nécessaire du Fils de l'homme, envisagée du haut de la montagne de la Transfiguration ? Est-ce encore une véritable souffrance ? Ce problème est d'autant plus difficile à résoudre, que Jésus ne faisait aucunement cette distinction entre l'objectif et le subjectif qui pourrait empêcher un homme d'aujourd'hui d'attribuer à un entretien avec des êtres invisibles une réalité absolument concrète.

Cependant, l'expérience des grands mystiques peut être assimilée à celle de Jésus. Il est certain que les grands mystiques ont eu des combats à soutenir, des tentations à vaincre. Ils ont oscillé de la certitude enthousiaste au découragement presque total. Ils ont vu l'Invisible ; ensuite, ils ont été replongés dans l'obscurité. Saint Jean de la Croix, en son traité de la *Nuit obscure*, a noté ces alternances, qui se retrouvent dans l'âme de tous les saints. Parfois même, le mystique se demande si ses visions ne sont pas l'œuvre de l'Esprit des Ténèbres. D'ailleurs, les rapports avec le monde spirituel ne donnent jamais le même genre de certitude que

les rapports avec le monde matériel. La foi peut, à de certaines heures, s'accompagner de vue ; mais la foi n'est pas la vue ; et, quand elle entre en conflit avec la vue, c'est toujours un douloureux conflit.

Cependant, la scène de la Transfiguration nous oblige à considérer la mort de Jésus à un point de vue assez différent de celui où se placent d'habitude les historiens. L'effroi du néant ne jouait ici aucun rôle. Tout Israélite pieux croyait à la Résurrection : à plus forte raison Jésus. Bien plus, il avait la certitude qu'il reviendrait très prochainement pour juger le monde, en qualité d'*Homme*. Sans doute, passer par la mort, c'était anéantir l'Etre céleste qui était en lui. Pourquoi ne pas être directement enlevé dans la gloire, comme Moïse et Elie ? — Peut-être était-ce là ce qu'il demandait à Dieu dans sa prière, sur la montagne de la Transfiguration. Mais Jésus ne craignait pas la mort physique. Que craignait-il donc ? Et comment s'expliquent les luttes intérieures qui ont donné à ses derniers moments quelque chose d'incomparable, — ces luttes qui ont permis à l'Eglise du moyen âge d'inscrire au bas des crucifix la parole des *Lamentations* : « Vous qui passez, dites s'il y a une douleur semblable à la mienne ! » Cette agonie de Jésus, on la comprend mal, si l'on n'y voit que l'appréhension de la mort physique : comme si ces craintes pouvaient, je ne dis pas aborder, — il y en a des exemples, — mais bouleverser l'âme d'un héros ! Sans doute, la mort sur la croix était affreuse ; sans doute aussi, il y avait quelque chose de particulièrement angoissant à l'envisager d'abord de loin, et à s'en rapprocher ensuite de jour en jour. C'était la douleur physique sous sa forme la plus atroce, et la douleur physique n'est jamais chose petite ou négligeable. Mais, si intenses qu'on les imagine, les souffrances de Jésus n'ont, à ce point de vue, rien d'unique. Dans l'antiquité et dans les temps modernes, des myriades d'hommes ont succombé dans des tortures pareilles — sinon pires. L'agonie de Jésus en Gethsémané serait parfaitement inconcevable ; elle donnerait un démenti à toute sa vie, si

purement héroïque, au cas où elle se réduirait à être « le dernier jour d'un condamné [1] ».

D'autant que ce condamné n'était pas un criminel, mais un juste. Une mort imméritée inspirerait-elle plus d'effroi ? On le dit dans nos catéchismes et dans nos dogmatiques : ce n'est pas une raison pour que ce soit la vérité psychologique et historique. Essayez d'imaginer une mort plus calme, plus sereine, plus rayonnante, que celle de Socrate, le Juste ! La mort est singulièrement adoucie, quand elle est exempte de remords.

Qu'y avait-il donc dans cette agonie mystérieuse ? — L'effroi d'une catastrophe qui devait, à vues humaines, anéantir irréparablement l'œuvre de Jésus ? Assurément, ceci renferme un élément de vérité. Pour quiconque a considéré en Jésus le Révélateur qu'il voulait être, pour quiconque l'a vu à l'œuvre, sauvant « ce qui était perdu », pour quiconque a reconnu le caractère tragique de la suprême partie qui se jouait entre l'Envoyé de Dieu et la Puissance des Ténèbres, et que, de l'issue de cette partie, dépendait le sort du monde, — il peut sembler naturel qu'en face d'une telle mort, voulue de Dieu, mais qui semblait anéantir les desseins de Dieu, Jésus ait eu un moment d'hésitation, qui se serait traduit dans la prière de Gethsémané : « Père, toutes choses te sont possibles : éloigne de moi ce calice ! »

Mais rien, dans les textes évangéliques, ne vient appuyer cette supposition. Jésus ne semble pas avoir douté de son œuvre, ni de l'avenir. L'institution de la Cène, avec l'allusion au vin nouveau qu'il boira dans le Royaume de Dieu, la prophétie réitérée de son retour, sa confession solennelle devant le grand-prêtre, la prédiction qu'il a adressée à Pierre : « Quand tu te seras converti, affermis tes frères », tout cela nous montre que Jésus croyait à l'avenir. N'était-il pas l'*Homme* ? La confession devant Kaïapha, postérieure à la scène de Gethsémané, respire la même certitude que l'insti-

1. C'est ainsi pourtant que la décrit Wabnitz : « Tout espoir de vivre s'évanouit » etc... (*Hist. de la Vie de Jésus*, t. II, p. 144).

tution de la Cène. Entre ces deux épisodes, il est vrai, et à quelques heures de distance, s'intercale l'angoisse de Gethsémané. Et cette angoisse a reparu au Calvaire, après les heures de calme souverain que Jésus a vécues en face de ses juges. Elle a trouvé son écho dans le cri désespéré : « *Eloï, Eloï, lamma sabachtanei*[1] ! »

Ainsi, malgré sa foi en l'avenir, Jésus a eu conscience d'être abandonné de Dieu sur le Calvaire ; et, sur le mont des Oliviers, il avait supplié son Père de laisser passer ce calice loin de lui. Ces fluctuations de l'âme seraient incompréhensibles, sans l'intervention d'un élément nouveau et formidable. Il ne suffit plus de parler des tortures physiques que Jésus endura, ni même de la douleur morale causée par l'ingratitude et la cruauté de son peuple. En Gethsémané comme sur le Calvaire, ce qui oppressa le cœur de Jésus, ce fut le péché de l'humanité tout entière.

Jésus n'a pas distingué entre les hommes lorsqu'il s'est attribué, vis-à-vis d'eux, le rôle de juge. Comment aurait-il distingué entre eux, lorsqu'il s'agissait de les sauver? Sa mort volontaire avait justement pour but de briser tous les obstacles qui s'interposaient entre le monde et l'amour de Dieu.

Par un miracle de sympathie, Jésus se solidarisait devant Dieu avec le monde coupable. Il s'offrait en victime expiatoire pour les péchés des hommes, afin de détourner le châtiment qui allait fondre sur eux. Il se chargeait de tous leurs crimes ; et ce qui rendait l'angoisse de Gethsémané si poignante, c'était la vision des douleurs sans nom que les hommes avaient déjà souffertes à cause de leurs péchés. C'était aussi la vision de l'avenir, et des jugements divins qui devaient s'y manifester. Dans cette coupe que Jésus devait boire, il y avait autre chose que les tortures de la croix, autre chose que la dispersion de ses disciples et la faillite apparente de son œuvre. Il y avait le péché du monde, le péché d'Israël

1. *Marc*, 15, 34.

surtout, dont sa mort devait être l'expiation. Serait-ce une expiation suffisante pour éviter à ce peuple le châtiment effroyable vers lequel il se précipitait ? Telle était la question que Jésus se posait en Gethsémané : et l'angoisse qu'il éprouvait faisait ruisseler de sa chair la sueur de sang. D'abord, il avait marché vers le supplice, sinon avec joie, du moins avec l'enthousiasme qui plus tard y devait mener ses martyrs. A présent, en face de la mort toute proche, il avait un recul. C'est que son expiation était trop complète pour se consommer dans la joie. Le péché et la souffrance étaient entrés trop profondément en lui. Mais pourquoi l'hésitation ? Pourquoi la prière : S'il est possible, que cette heure passe loin de moi ? C'est que l'expiation du Juste devait se confondre avec le crime collectif de ceux pour qui il venait expier. Dès lors, la volonté de Dieu ne pouvait que lui paraître incompréhensible ; et, pour la première fois, il se trouvait dans la nuit. Autre chose était de concevoir la nécessité du sacrifice, d'y courir même, autre chose était de le réaliser avec toutes ses conséquences. Dans la veillée de Gethsémané, l'horreur du péché que ses compatriotes allaient commettre est apparue à Jésus. Il aurait voulu éviter la nécessité d'une expiation qui chargerait l'âme de son peuple du plus noir de tous les crimes. D'où la prière : « Eloigne de moi cette coupe ! »

Si conjecturale que puisse sembler cette explication de l'agonie de Jésus, elle me paraît résulter nécessairement de ce fait, que le moyen de salut choisi par lui, sous l'inspiration de son Père, supposait le crime de son peuple, et qu'ainsi, en voulant sauver les Juifs, il les perdait. Déjà cette tragique perspective lui avait arraché des larmes le jour des Rameaux, quand, parvenu au sommet du mont des Oliviers, il avait aperçu Jérusalem. Jésus eût préféré quelque autre moyen.

Il se courba devant la volonté divine, qui l'appelait au mystérieux baptême de la souffrance rédemptrice. C'était bien une folie, la « folie de la Croix » ; mais c'était la sagesse de

Dieu ; et c'est parce qu'il l'a acceptée qu'il a rempli sa mission.

En pleine agonie, Jésus se ressaisit. « Que ta volonté soit faite, et non la mienne ! » s'écria-t-il.

Il avait renoncé à comprendre ; il avait abdiqué tout vouloir propre : il sortait vainqueur de cette tentation suprême. Quelques instants plus tard, il se remettait avec calme entre les mains de « la Puissance des Ténèbres », remportant ainsi sur elle, à l'heure même où elle paraissait triompher, le suprême triomphe.

Ensuite, ce fut le Calvaire. Durant cet instant de torture intense où la croix était soulevée pour être fixée en terre, la première pensée de Jésus fut pour ses bourreaux. En souffrant par eux, il implorait leur pardon, car il ne voulait pas que son œuvre de miséricorde fût vaine : « Père, dit-il, pardonne-leur : ils ne savent ce qu'ils font ».

Ensuite, pas un retour sur lui-même. Le témoignage des Evangiles est unanime sur ce point : jusqu'au dernier moment, Jésus n'eut de pensée que pour les autres. Il ouvrit au brigand qui râlait à ses côtés la perspective radieuse du paradis. Puis, la mort se rapprochant, l'angoisse devint plus forte. Il touchait au moment suprême ; la mort venait. Tout naturellement, le cri de douleur du Psalmiste jaillit de ses lèvres : « Mon Dieu ! mon Dieu ! pourquoi m'as-tu abandonné[1] ? »

Avait-il l'intention de réciter le Psaume tout entier, qui finit par proclamer les délivrances divines ? Etait-ce une citation, ou un cri du cœur ? Il est certain que Jésus n'a jamais dit : « Mon Dieu ». Il a toujours dit : « Père ». L'état d'âme du Psalmiste n'a donc pas été complètement le sien. Mais les vieux chants dont la piété d'Israël avait bercé son enfance revenaient sur ses lèvres en cette crise suprême. Et c'était bien une angoisse qu'il éprouvait : l'angoisse d'être abandonné, d'être seul dans la souffrance, dans cette nuit gran-

1. *Ps.* 22, 2.

dissante du corps et de l'intelligence, de s'enfoncer dans la mort sans comprendre, sans posséder cette clarté du ciel qui ne l'avait jamais abandonné jusqu'alors.

Mais, cette fois encore, Jésus s'est ressaisi. Les Evangiles ne sont pas d'accord sur sa dernière parole. D'après Luc, il aurait crié : « Père, en tes mains je remets ma vie[1] ! » D'après Jean, il aurait dit : « Tout est accompli[2] ». D'après Marc, suivi par Matthieu, il aurait simplement poussé un grand cri[3]. C'est ce cri, diversement interprété, qui a donné naissance aux autres versions. Mais l'interprétation de Luc a pour elle une haute vraisemblance.

En effet, si Jésus, en mourant, avait poussé un cri indistinct, on ne s'expliquerait pas le témoignage de l'officier chargé de surveiller l'exécution. D'après le récit de Marc lui-même, le centurion, voyant qu'il avait ainsi expiré, a dit : « Vraiment, cet homme était un Fils de Dieu[4] ». Ce Romain voulait dire : « Cet homme était un héros ». Le cri : « Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné ? » ne suffit pas à justifier cette impression. Un simple cri de douleur arraché par la venue de la mort, si intense qu'il soit, ne l'explique pas davantage. Il faut donc supposer que, dans ce cri, il y avait de la confiance, de la force, de la joie. Le centurion, plus habitué au grec qu'à l'araméen, a pu ne pas comprendre les paroles que Jésus prononçait ; il n'a retenu que l'impression de sérénité et de victoire qui se dégageait de cette mort ; mais la tradition a interprété avec une admirable justesse ce dernier cri de Jésus mourant. L'œuvre était faite : les angoisses étaient terminées : cette lueur venue de l'Invisible, qui si souvent depuis a éclairé le visage de ses disciples, s'était levée sur Jésus ; et, dans la certitude triomphante de sa foi redevenue sereine, il remettait sa vie à Celui qui la lui

1. *Luc*, 23, 46.

2. *Jean*, 19, 30.

3. *Marc*, 15, 37.

4. L'explication de Luc s'est inspirée probablement du Psaume 31 (v. 6). Cf. Wabnitz, *ouv. cit.*, p. 332.

avait donnée, — sûr que son sacrifice n'avait pas été vain ; que, par ce baptême de la mort expiatoire, l'incendie qu'il était venu jeter sur la terre allait s'allumer ; sûr enfin que la rançon qu'il était venu offrir pour les péchés de ses frères avait été acceptée.

C'est ainsi qu'au témoignage des Evangiles synoptiques, le Rédempteur acheva son œuvre sur la terre.

CONCLUSION

Κἀγὼ ἐὰν ὑψωθῶ ἐκ τῆς γῆς,
πάντας ἑλκύσω πρὸς ἐμαυτόν.

I

La physionomie historique de Jésus, reconstituée d'après la méthode que j'ai esquissée au début de cette étude, est-elle encore propre à satisfaire les exigences de la conscience moderne ? ne correspond-elle pas à un moment dépassé de l'évolution religieuse ?

Pour répondre loyalement à cette question, il faut parler, non le langage du croyant, mais celui de l'historien, qui se place, pour considérer un événement quelconque, au point de vue du temps, non au point de vue de l'éternité, et qui, quelles que soient ses convictions personnelles, s'interdit, en principe, de rechercher les causes métaphysiques des événements, à plus forte raison les origines métaphysiques des êtres. Je ne dis pas qu'il n'y ait point une singulière difficulté pour un croyant à faire rentrer dans le cadre de l'histoire et à assimiler aux autres hommes Celui qu'il tient pour le Fils unique de Dieu. Il y a là un dédoublement qui est pénible, et qui coûte, mais qui s'impose. Si le croyant apporte dans un travail historique des préoccupations doctrinales, ce n'est plus de l'histoire : c'est de l'apologétique, et dont la valeur est singulièrement contestable. L'intuition religieuse, je l'ai dit en commençant, a un rôle indispensable à jouer dans une étude dont l'objet est la personne de Jésus. Mais autre chose est l'intuition religieuse, qui se rapporte au domaine de la psychologie, autre chose la métaphysique chrétienne.

II

Ceci dit – et il fallait le dire, pour éviter tout malentendu, — je demande si la personne et l'œuvre de Jésus, replacées dans leur cadre réel, s'imposent encore, je ne dis pas au respect mais à l'assentiment de l'esprit humain ? Doit-on s'incliner devant celui qui a prétendu être non seulement un révélateur, mais le Révélateur par excellence ; non seulement un fils de Dieu comme les autres hommes, mais *le Fils de Dieu* ; non seulement un martyr qui donne sa vie pour sa cause, mais le Rédempteur, qui, par son sacrifice, affranchit ses disciples du péché et de la mort ? Que faut-il penser de cette conception du Règne de Dieu qui distingue entre l'économie présente, vouée à la ruine, et une économie future, où la justice se réalisera dans un monde transfiguré ? Peut-on admettre le rôle que Jésus s'est attribué dans le monde à venir : cette transformation du charpentier de Nazareth en un Etre céleste, appelé à juger les vivants et les morts ?

Tout cela n'est-il pas juif, et en quelques parties, iranien, marqué au sceau d'une époque depuis longtemps abolie ? est-ce vraiment la religion définitive de l'humanité ?

Il ne nous coûte guère de reconnaître que Jésus a été élevé dans un milieu où fermentaient les rêves apocalyptiques. Son esprit en a gardé l'empreinte. En ce sens, Jésus a été de son temps. A quelque point de vue qu'on se place, il ne pouvait en être autrement. Comment Jésus aurait-il pu remplir sa mission, s'il n'avait compris et parlé le langage de ses contemporains ?

Mais il a refondu au creuset de son génie les idées hétérogènes qui hantaient le cerveau de ses compatriotes. Au moment de sa naissance, « les temps etaient accomplis ». La pensée indo-européenne, sous la forme de l'apocalyptique, se mêlait à la vieille tradition religieuse d'Israël. Il y avait là tous les éléments d'une synthèse définitive ; mais

elle ne pouvait être opérée que par une personnalité unique. La mission de Jésus consista à réconcilier et à associer pour jamais, dans l'unité d'une personne vivante, les éléments divins des plus pures religions du monde. En achevant leur œuvre, il a tari les sources de leurs énergies créatrices.

Après les origines chrétiennes, le mazdéisme a encore connu des heures brillantes ; mais il n'a jamais pu se répandre, et bientôt, il a commencé de végéter. La propagande juive a été frappée à mort par le christianisme. Ainsi, ces deux nobles religions, le judaïsme et le mazdéisme, qui semblaient appelées à un grand avenir, se sont desséchées sans retour, après avoir légué au christianisme ce qu'elles renfermaient d'éternel : l'une, son pur monothéisme et sa forte sève religieuse ; l'autre, ses espérances d'avenir, et le type mystérieux de l'*Homme*. En Jésus, les aspirations les plus élevées du monde ancien ont rencontré Celui qu'elles attendaient : et c'est déjà, sans doute, de quoi justifier historiquement sa mission. Mais il faut aller plus loin, et se demander si Jésus est en état de répondre à l'attente du monde moderne comme il a répondu à l'attente du monde ancien.

III

Personne, même parmi les plus prévenus, ne refuse à la mémoire de Jésus le tribut d'admiration que Renan ne lui a pas marchandé, et que Nietzsche lui a décerné à contre-cœur. Toutefois il est peu de gens, parmi les modernes, qui ne fassent des réserves sur le caractère particulier que Jésus attribuait à sa personne. On admet volontiers sa supériorité morale ; mais, on s'étonne qu'il se soit cru le Fils de Dieu ; et l'on a quelque peine à s'expliquer, chez un pareil génie, une pareille lacune, qui semble de nature à diminuer singulièrement son autorité.

L'objection serait naturelle en face de tout autre. Mais, je le demande, étant donné un être *saint*, tel que Jésus,

comment aurait-il pu se persuader de n'être qu'un homme pareil aux autres ? Or on n'ose guère nier la sainteté de Jésus.

C'est ici le véritable fondement de l'apologétique chrétienne, et qui semble difficile à ébranler. Les documents sont là, dont on ne peut rien tirer qui soit propre à diminuer Jésus en jetant une ombre sur sa personnalité morale[1].

Du fait que Jésus s'était présenté au baptême de Jean, on a cru pouvoir conclure qu'il estimait, lui aussi, avoir besoin de pardon. Mais ce baptême, comme l'autre, — celui de la mort, — a été essentiellement un acte de solidarité. S'il faut chercher une autre explication, nous la trouverons dans une parole d'un Evangile apocryphe, qui a bien des chances pour être authentique. Cet évangile nous apprend que la mère et les frères de Jésus l'invitèrent à se rendre avec eux auprès du Baptiste, et qu'il fit cette réponse :

« Quel péché ai-je commis, pour aller me faire baptiser par lui ? à moins que, peut-être, ce que je viens de dire ne soit le fait de mon ignorance[2] ? »

Cette parole traduit admirablement l'état d'âme de Jésus. Il ne pouvait se trouver coupable que de fautes inconscientes, de péchés involontaires.

Nous en avons une preuve très forte : il a pardonné les péchés. Ce droit, qu'il a revendiqué en maintes circonstances, il n'a pu l'exercer qu'au nom de sa sainteté.

Car, en pardonnant les péchés, il était à la fois le juge qui absout et le médecin qui guérit : comme juge, étranger aux faiblesses humaines ; comme médecin, dépositaire de la force morale qui faisait défaut à ceux qu'il venait guérir.

Nous savons d'ailleurs par les Evangiles que Jésus a

1. Cf. *Jesus* (*vier Vorträge, gehalten zu Frankfurt am Main*). Diesterweg, 1910,

2. *Ecce mater domini et fratres ejus dicebant : Johannes baptista baptizat in remissionem peccatorum, eamus et baptizemur ab eo. Dixit autem eis : Quid peccavi, ut vadam et baptiser ab eo, nisi forte hoc ipsum, quod dixi, ignorantia est ?* (Jérôme, *adv. Pelag.*, III, 2). Cf. Handmann, *Das Hebräerevangelium*, Leipzig, 1888 (*T. u. U.*, t. V, 2, p. 67 et suiv.).

repoussé la tentation sous ses formes les plus subtiles. Son enseignement moral, qui démasque et flétrit l'intention mauvaise, même inconsciente, atteste la conscience la plus scrupuleuse qui fut jamais. Ses disciples l'ont comparé de bonne heure à l'agneau sans défaut et sans tache. Celui de tous qui l'a le mieux compris a mis dans sa bouche cette parole : « Qui de vous me convaincra de péché ? » Et le fait est que ses ennemis les plus acharnés n'ont rien pu trouver dans sa vie qui fût de nature à le diminuer. Les témoins à charge du sanhédrin n'ont su trouver qu'une déclaration relative à l'écroulement du temple. Enfin, il a été condamné comme blasphémateur. Or, son blasphème avait consisté à revendiquer la royauté du ciel ! Seul, un être qui avait conscience d'être absolument saint a pu émettre une prétention semblable.

Etait-ce excès d'orgueil ? — Mais Jésus a donné, dans sa vie et dans sa mort, l'exemple de l'abaissement volontaire, depuis le baptême du Jourdain jusqu'au supplice infâme de la croix. Il a dit lui-même qu'il était venu « non pour être servi, mais pour servir » ; et c'est dans le service des hommes qu'il a fait consister sa grandeur. Personne, dans l'histoire, n'a été à la fois aussi grand et aussi humble que Jésus.

Etait-ce aberration d'esprit ? — Jésus n'était pas un illuminé. Le bon sens le plus clairvoyant s'alliait en lui à l'énergie morale la plus intense. De Jean, on disait : « Il a un démon », c'est-à-dire : « Il est fou » ; mais de Jésus, on disait : « C'est un mangeur et un buveur, un ami des péagers et des gens de mauvaise vie ». L'amour de la nature, l'affection pour les enfants, la sympathie pour les joies humaines, aucun de ces traits ne caractérise les ascètes, ni les visionnaires. La vie de Jésus, dans son ensemble, est une merveille d'harmonie et d'équilibre.

Que conclure, sinon qu'il y avait réellement, dans la nature de Jésus, quelque chose qui dépassait l'humanité ?

De ce mystère, qui est d'ordre spirituel, l'Evangile de l'Enfance a donné une explication matérielle, donc inadé-

quate, mais qui, transposée dans le langage de l'Esprit, acquiert une haute valeur.

Pourquoi Jésus lui-même n'aurait-il pas fait remonter jusqu'en Dieu, — ce Dieu dont il vivait, — le mystère de son être ?

D'où vient le génie ? Nous ne le savons ; et sans doute, il n'est pas contraire aux exigences scientifiques de lui assigner comme cause probable quelque principe transcendant. Il jaillit en tout cas de ce même fond obscur de l'âme où s'engendrent les intuitions religieuses ; et, chez les plus grands, il prend conscience de ses origines divines. Mais, qu'il s'agisse d'un prophète, d'un penseur ou d'un artiste, que l'Inspiré se nomme Esaïe, Pascal, ou Beethoven, l'inspiration agit inégalement, et, en quelque sorte, par secousses. Supposez maintenant une âme qui plonge en Dieu par toutes ses racines, où l'intuition du divin soit absolument immédiate, et ne soit jamais troublée ; une âme qui ne connaisse jamais l'incertitude, ni ces oscillations perpétuelles entre la force et la faiblesse, ni ces phases d'enthousiasme et de découragement, d'indigence et de richesse, par où passent les plus grands génies : une âme, enfin, qui soit toute située en Dieu, — faut-il s'étonner si cette âme a conscience d'une parenté unique entre elle et ce Dieu dont elle vit ? Et si, par delà cette existence présente où, malgré tout, une barrière matérielle la sépare de Celui à qui elle se sent si intimement unie, elle entrevoit une autre existence, où cette barrière n'existait pas, qu'y a-t-il là de si étonnant ? Qu'est-ce que cette conviction avait d'absurde, à une époque où les idées de préexistence étaient partout répandues ? — En quoi une conjecture si légitime risquerait-elle d'affaiblir la confiance que, par ailleurs, nous sommes disposés à témoigner à Jésus?

Les incroyants eux-mêmes ne décernent-ils pas à Jésus ce titre de Fils de Dieu, qui seul correspond dignement à la sainteté de sa vie, et à la clarté de son intuition religieuse[1] ?

1. « Cette sublime personne, qui chaque jour préside encore au destin du monde, il est permis de l'appeler divine... » (Renan, *Vie de Jésus*, p. 457).

IV

Mais l'autorité de Jésus n'est-elle pas amoindrie en une certaine mesure par le désaccord que nous avons constaté entre ses visions d'avenir et la réalité ?

Tout dépend du sens qu'on donne au mot *autorité*.

Si l'on entend l'autorité au sens d'*infaillibilité* (en y mettant, non la souplesse que la pensée catholique contemporaine entreprend de donner à l'infaillibilité pontificale, qui n'est plus, en fin de compte, que l'autorité de la chose jugée, mais la rigidité de la théopneustie protestante), un conflit douloureux s'élève dans la conscience. Ce conflit ne peut naître dans une âme affranchie de l'erreur théopneustique, et nourrie dans les principes d'une saine philosophie religieuse.

Qu'est-ce en effet que l'autorité morale ? Ce n'est pas la contrainte à laquelle on se soumet, quoi qu'il arrive, mais en réservant l'adhésion intérieure. C'est l'ascendant qu'un être supérieur exerce sur les autres, et qui les sollicite doucement, mais avec une force invincible, à se confier. Cette influence ne dépend pas nécessairement des idées qu'on professe. Elle ne requiert pas la moindre supériorité intellectuelle. Mais pour l'exercer, il faut posséder, à un degré intense, la vie de Dieu.

François d'Assise avait cette autorité morale. Il était pourtant le plus simple de tous les hommes. Au siècle dernier, des hommes tels que Jean-Christophe Blumhardt et le curé d'Ars ont possédé une singulière autorité. Ils ne se distinguaient, cependant, par aucun don éminent de l'esprit.

Nul n'a possédé à l'égal de Jésus, ni même d'une façon approchante, cette influence qui gagne les cœurs, et sous l'empire de laquelle un homme est prêt faire, les yeux fermés, ce qu'un autre homme lui dira.

Et ce n'est pas la doctrine de Jésus qui a fait autorité : c'est sa personne. De là vient le caractère unique de l'auto-

rité de Jésus. Quand un être donne à ce degré l'impression du divin, les moindres détails de sa pensée acquièrent un prix singulier. On en vient même à aimer les points de sa doctrine auxquels l'esprit refuse d'abord son assentiment. On se dit apparemment que l'erreur intellectuelle, loin d'altérer la beauté d'une âme sainte, ne saurait qu'en rehausser l'éclat. D'ailleurs, on a la certitude que toutes les pensées d'un tel génie religieux contiennent un enseignement vrai et fécond. En fait, des prétendues « erreurs » de Jésus (qui sont toutes étrangères au domaine de la conscience morale), il n'en est aucune qui ne soit l'enveloppe, non pas épaisse et grossière, mais translucide, d'une vérité essentielle. Là même où la vérité n'apparaît pas à première vue, il ne faut pas se hâter de contredire. Jésus avait les divinations de la sainteté. Le regard de l'Etre saint n'est troublé par aucune des souillures qui affectent les facultés visuelles de l'homme ordinaire. Il y a des vérités qu'on ne reconnaît pas d'abord pour telles, mais qu'on finit par admettre à force de fréquenter la pensée de Jésus et de progresser, à son école, en vie intérieure.

Si Jésus a partagé, sur des points secondaires, les idées transitoires de ses contemporains, on ne saurait dire qu'il ait erré d'aucune manière en ce qui touche sa triple mission de Révélateur, de Sauveur et de Rédempteur ; ni concevoir, étant donnée cette mission, une façon plus parfaite de la remplir.

V

Dans sa conception des rapports de la morale et de la religion, l'Evangile ne saurait être surpassé.

Le monothéisme de Jésus, dégagé de tout particularisme juif, affirmant la paternité divine sans aucune restriction, est véritablement le but idéal vers lequel tendent, même à leur insu, les aspirations religieuses de toutes les races. L'Oraison Dominicale est la formule universelle de la prière

humaine. On ne peut imaginer aucune révélation supérieure à celle qui fait de Dieu un père, et qui fonde la fraternité humaine sur la paternité divine.

A une religion *nationale*, Jésus a substitué une religion *universelle*.

Mais il y a plus : il a mis fin à l'ère des religions *rituelles*. Dans son ensemble, la religion antique est essentiellement rituelle. La religion de Jésus est purement morale. Par la distinction des petits et des grands commandements, par le Sommaire de la Loi, Jésus a simplifié la religion, et il l'a réduite à ses éléments éternels. En orientant l'activité humaine vers le service du prochain, il a transformé la nature de l'acte religieux, qui dès lors a passé de la catégorie de la dévotion dans celle de la moralité. Il a appelé ses disciples à servir Dieu, et à le servir lui-même, dans la personne de leurs frères. Voilà ce qui, décidément, met l'Evangile hors de pair. S'il y a dans l'âme humaine une faculté religieuse, elle doit nécessairement reconnaître la suprématie d'une doctrine qui réalise l'union indissoluble de la morale et de la religion.

VI

S'agit-il des conditions du salut ? — Rien n'est plus propre que l'Evangile à satisfaire les aspirations modernes.

L'homme moderne ne veut pas entendre parler d'un dogme qui enchaîne sa raison. Or, Jésus n'a promulgué aucun dogme. Il n'a jamais fait dépendre le salut de l'adhésion à une formule intellectuelle. Il n'a même pas demandé à ses disciples de croire à sa divinité. Pour guérir leurs âmes, il a exigé une confiance absolue : rien d'autre. Assurément, une telle confiance supposait une certaine notion de Dieu, et de Jésus. Mais cette notion pouvait rester subconsciente. Que l'âme, cédant à l'impression produite par son message, comprît sa misère, et implorât, dans la foi, le pardon de ses

péchés : Jésus se chargeait de faire le reste. Ainsi, le plus ignorant ou le plus coupable voyait s'ouvrir devant lui les splendeurs du Règne de Dieu. L'acte de foi n'était pas la récitation du *Credo* : c'était un cri de l'âme, implorant sa guérison de celui en qui elle croyait. L'acte de foi, d'ailleurs, n'était qu'un élément de la pénitence, qu'il rendait efficace, mais dont il n'atténuait point la nécessité. Ainsi, le salut était affaire de cœur et de volonté, beaucoup plus que d'intelligence. Par là, il devient possible à l'âme moderne, toute travaillée par le doute, de saisir la grâce. Elle ne cèdera qu'aux « raisons du cœur », que la raison ne connaît pas, mais qui s'imposent, malgré tout. C'est sur ces raisons-là que Jésus compte pour amener les hommes à la vie.

La religion de Jésus est propre à inspirer la foi, parce qu'elle n'est pas un système, mais une personne vivante.

La foi, lorsqu'elle s'attache à un système, prend nécessairement la forme d'une adhésion intellectuelle. Lorsqu'elle s'attache à un homme, elle est un acte de confiance, allant jusqu'au don de soi. Les hommes d'aujourd'hui sont incapables d'adhérer à des formules dont ils ne comprennent plus la signification profonde et dont ils ne savent plus apprécier la puissance créatrice. Il se peut qu'un jour, — peut-être, il faut le souhaiter dans l'intérêt de la pensée chrétienne, — les préoccupations doctrinales, aujourd'hui éteintes, reparaissent. Mais pour l'instant, une idée ne peut agir sur l'esprit moderne que dans la mesure où elle est vécue.

Les principes les plus élevés restent sans influence, s'ils ne sont incarnés dans quelque individualité puissante. Or, l'Evangile est incarné en Jésus : il ne se distingue pas de la personne de Jésus ; et la foi que Jésus fait naître s'attache essentiellement à sa personne. C'est pourquoi elle échappe à toutes les objections de l'esprit scientifique.

Il n'y a rien d'inintelligible dans l'action exercée par une personnalité morale sur d'autres personnalités morales ; dans la confiance qu'un être supérieur inspire, il n'y a rien qui soit nécessairement contraire à la raison.

VII

Il nous faut sortir des généralités pour aborder une question essentielle. N'y a-t-il pas une grave lacune dans la mission historique de Jésus ? N'est-il pas extrêmement regrettable qu'il n'ait pas cru devoir être un réformateur social, et qu'il n'ait pas, tout au moins, laissé à ses disciples des directions suffisantes pour édifier, sur la terre, le Royaume de Dieu ?

Poser cette question, c'est écarter d'emblée l'interprétation que le christianisme social a donnée de l'enseignement de Jésus.

A cet égard, l'expérience de Naumann est décisive.

Le fondateur du christianisme social allemand a longtemps cru que Jésus avait été un réformateur social. Ses yeux se sont ouverts au cours d'un voyage en Palestine. Il suivait le chemin pierreux qui va de Naplouse à Jérusalem. Quoi ! se dit-il, « Jésus a marché et chevauché sur des chemins pareils, sans faire quelque chose pour les améliorer ! » Et à ce moment, il cessa de croire au réformateur social, sans cesser toutefois de rester attaché à « l'âme sainte » de Jésus. Ce que Naumann a vu, Johannes Weiss et d'autres l'avaient démontré. La critique moderne a ébranlé les fondements exégétiques du christianisme social. Jésus n'a pas songé à élaborer la législation d'un monde qui allait finir : voilà le fait, qu'on peut regretter, mais devant lequel il faut qu'on s'incline.

La tentative apologétique des chrétiens sociaux est d'une admirable hardiesse. Réconcilier le prolétariat avec le Christ, en lui montrant dans l'Evangile la réponse à toutes ses aspirations ; rendre ainsi au Christianisme sa jeunesse perdue, le faire marcher à l'avant-garde du progrès social, à la tête de l'humanité moderne, renouvelée par la science ; lui restituer sa mission séculaire en lui faisant retrouver la confiance des masses, c'est une noble entreprise, et qui

valait d'être tentée. S'il y a, dans l'Evangile « les paroles de la vie éternelle », on y trouve aussi les paroles du temps présent. Mais il faut savoir les dégager [1]. L'erreur où sont tombés de nombreux chrétiens sociaux a été de chercher dans la notion du Royaume de Dieu le fondement biblique de leurs revendications. Fidèle à l'esprit du Christ, le protestantisme social a voulu l'être également à la lettre de son enseignement.

En se plaçant sur ce terrain, il a cru se rapprocher du socialisme moderne. Rapprochement trop facile pour ne pas être illusoire !

Entre le Royaume de Dieu et la Salente plus ou moins modernisée des Bellamy et des Zola, il y a tout l'abîme qui sépare le monde spirituel du monde matériel, l'éternité du temps, le *siècle à venir* du *siècle présent* [2]. Le royaume de Dieu est le résultat d'une catastrophe ; l'âge d'or rêvé par le collectivisme moderne est le résultat d'une évolution sociale — plus ou moins facilitée, il est vrai, par des révolutions, mais qui sont purement terrestres, et ne vont qu'à transformer une planète promise au néant, tandis que la grande révolution prédite par Jésus doit substituer l'éternel à l'éphémère.

Enfin, l'Evangile ne renferme pas la législation du Royaume de Dieu. Ses préceptes se rapportent à la vie présente, c'est-à-dire à la période préparatoire qui doit précéder l'avènement du Règne.

Parfois, il est vrai, l'avenir entrevu s'ébauche dans l'enseignement de Jésus. Et dès lors, on peut établir des rapprochements entre certains textes de l'Evangile et les aspirations du socialisme contemporain, mais c'est à la condition de

1. Voir les livres de Francis Peabody, dont il a paru des traductions françaises sous les titres suivants : *Jésus-Christ et la question sociale*; *Jésus-Christ et la question morale*. (Paris, Fischbacher).

2. « La vérité historique, a dit excellemment Loisy, est que la pensée d'un Etat social régulièrement constitué selon les principes évangéliques n'existe pas en dehors de la perspective du prochain royaume des cieux, où il n'y aura plus ni pauvres ni riches, où il ne saurait être question de propriété privée ni de propriété collective, et où la félicité divine est le bien commun de tous. » (*L'Evangile et l'Eglise*, p. 63).

mettre l'accent sur ce qu'il y a de spécifiquement juif dans l'eschatologie chrétienne primitive, et de reléguer à l'arrière-plan ce qu'elle apportait de nouveau. Or, la mission de Jésus ne consistait point à rééditer les imaginations d'Hénoch et de la Sibylle, mais à donner sur l'au-delà un enseignement nouveau, donc spiritualiste, qui fût en harmonie avec les aspirations les plus élevées de son temps, et de tous les temps.

Il ne faut pas s'y tromper. Le socialisme moderne est de création juive. Ses grands inspirateurs ont été les fils de la race la plus positive, la plus attachée à la vie terrestre qui soit. Son rêve d'avenir, c'est le vieux rêve juif du millénium, revivant, par un curieux phénomène d'atavisme, dans des âmes qui ne prétendent croire qu'à la science émancipatrice. Le judaïsme, en se dissolvant en tant que religion, a légué ses espérances matérielles à l'athéisme contemporain, pour l'aider à lutter contre l'Evangile du Christ. L'apologétique moderne aurait-elle pour tâche de rivaliser, sur ce terrain, avec les adversaires du Christianisme, en faisant descendre du ciel sur la terre l'espérance chrétienne ? A quoi bon ? Jésus a libéré l'élément divin que contenait le judaïsme : ce sentiment de Dieu qui neutralisait les ambitions terrestres des descendants de Jacob. Il a transposé l'expérience religieuse d'Israël en un langage intelligible aux nations aryennes. Il a fondé la religion universelle de l'humanité, qui est la religion de l'Esprit. Il ne faut pas faire redescendre à la pensée religieuse les degrés qu'elle a gravis.

La question s'est posée pour Jésus de savoir s'il adopterait l'attitude d'un réformateur social. Il l'a tranchée négativement. Dans la crise de la Tentation au Désert, il a repoussé le messianisme traditionnel. Durant son ministère, il ne s'est jamais départi de l'attitude intérieure qu'il avait adoptée dès ce moment-là. On a essayé, parfois, de l'amener à jouer, non seulement un rôle politique, mais un rôle proprement social : toujours en vain. Un homme du peuple lui disait un jour : « Maître, dis donc à mon frère qu'il partage

avec moi son héritage ». Il répondit : « Homme, qui m'a institué votre juge (ou votre faiseur de partages) [1] ? »

Cette parole est décisive. Jésus n'a pas voulu être un *Messie social.*

Dans ces conditions, l'Evangile est-il propre à répondre aux exigences d'une société transformée par le machinisme et les grandes agglomérations urbaines ? — N'est-il pas regrettable que la croyance à la venue prochaine du règne divin ait détourné Jésus des choses de la terre, et l'ait empêché de prononcer les paroles décisives qui, aujourd'hui, seraient pour le prolétariat un message de libération ? L'Evangile n'est-il pas à la fois trop pessimiste et trop optimiste : trop pessimiste, en ce qu'il se désintéresse de la civilisation et du progrès sur la terre ; trop optimiste, en ce qu'il est porté à envisager les misères humaines à la lumière de l'avenir transcendant, qui adoucit les oppositions et qui atténue les ombres ? L'Evangile, par exemple, a dit : Heureux les pauvres ! Il a prêché la non-résistance au méchant. C'est une « morale d'esclaves ».

Il est remarquable que, dans cette critique, les disciples de Nietzsche se rencontrent avec les leaders du socialisme contemporain. Les aristocrates de la pensée et les révolutionnaires de l'action font cause commune. Et leurs objections sont fortes. Mais elles portent, à ce qu'il paraît, sur l'interprétation tolstoïste du christianisme, et non sur le christianisme véritable.

« Nihiliste et chrétien, dit Nietzsche dans l'*Antéchrist :* les deux choses s'accordent [2]. » En lisant l'Evangile adapté par Tolstoï, on serait tenté de lui donner raison.

Dans l'ouvrage intitulé *la Vraie Vie*, Tolstoï a exposé à sa manière « la vie et la doctrine de Jésus ».

1. *Luc*, 12, 13-14. La dernière partie du verset manque dans D et le Syrus sinaïticus. Mais elle n'est pas indispensable.

2. Il faut lire l'*Antéchrist*, cette amère et impitoyable critique du christianisme, témoignage de la démence où sombrait la grande âme de Nietzsche, mais qui renferme par endroits des intuitions d'une vérité saisissante.

« Les disciples de Jean, dit-il, demandèrent à Jésus en quoi consistait son Royaume de Dieu.

Il répondit : Mon royaume de Dieu est le même que celui de Jean. Il donne le bonheur à tous les hommes, si pauvres qu'ils soient.

Et au peuple, Jésus disait : Jean a le premier prêché que le Royaume de Dieu est, non pas extérieur, mais dans l'âme des hommes.

Les croyants orthodoxes sont venus l'entendre, et ils n'ont rien compris de ce qu'il disait, car ils ne sont capables de comprendre que ce qu'ils inventent eux-mêmes sur l'existence d'un Dieu extérieur ; et ils s'étonnent, en prêchant ces inventions, que nul ne les écoute.

Or, Jean, en prêchant cette vérité, que le royaume de Dieu est au fond de nous, a plus fait qu'eux tous. Il a fait qu'après lui, la loi, les prophètes et le culte extérieur sont devenus inutiles. Car sa doctrine a révélé que le règne de Dieu est dans l'âme de chacun de nous. »

Telle est la vérité fondamentale autour de laquelle s'ordonne, selon Tolstoï, l'Evangile tout entier. C'est la doctrine ; et voici la morale qui en découle :

« *Premier commandement :* N'offenser personne, et agir de façon à ne pas provoquer le mal chez autrui, car le mal engendre le mal.

Deuxième commandement : Ne pas convoiter les femmes, et ne pas abandonner celle avec laquelle on vit, car ces abandons engendrent la débauche.

Troisième commandement : Ne pas jurer, car l'homme ne peut rien promettre. Il est tout entier dans le pouvoir du Père, et les serments ne sont demandés que pour des actions mauvaises.

Quatrième commandement : Ne pas résister au mal, souffrir l'offense, et faire plus encore que ne l'exigent les hommes ; ne pas juger, et ne pas recourir à la justice, car l'homme est rempli d'erreurs, et ne peut être juge de son semblable...

Cinquième commandement : Ne pas faire de distinction entre

ses compatriotes et les étrangers, car nous sommes tous enfants du même Père...

Ces cinq commandements montrent la voie vers le Royaume des cieux. Seule, cette voie étroite conduit à la vie éternelle[1]... »

Cette morale simplifiée se concentre encore dans le précepte de la non-résistance au méchant, qui est le mot d'ordre éthique de Tolstoï, comme la parole célèbre : « Le Royaume de Dieu est en vous », est son mot d'ordre religieux.

Que vaut l'explication tolstoïsante du christianisme ?

Nous avons vu que la notion du royaume de Dieu, dans l'enseignement de Jésus, n'avait pas ce caractère purement spirituel et même abstrait que lui attribue Tolstoï[2]. Ceci doit nous mettre en défiance à l'endroit de son analyse de la morale évangélique. Nous pouvons être assurés d'emblée que, si l'inspiration en est noble et parfois sublime, le sens historique y fait défaut.

La non-résistance au méchant ne saurait être d'aucune façon le principe fondamental de l'Evangile. Car il ne s'agit ici que d'une attitude extérieure ; et Jésus entendait créer chez ses disciples, avant tout, des sentiments. C'est rabaisser singulièrement son Evangile que d'en faire une loi, un code nouveau, destiné à remplacer l'antique Thora. Aucune société ne pourrait vivre qui serait régie par un tel code, aboutissant à la suppression de toute espèce de propriété, de justice, d'ordre établi[3]. Et les chrétiens n'ont jamais songé à reconnaître à l'Evangile une portée législative. Ils se soumettent sans le moindre scrupule de conscience aux exigences sociales du milieu où ils vivent, si l'on en excepte quelques illuminés qui refusent de porter les

1. *La Vraie Vie*, trad. Halpérine-Kaminsky (Paris, 1901), p. 203 et suiv.

2. La doctrine de Tolstoï correspond, par contre, aux interprétations gnostiques de l'Evangile. Voir le texte cité par Bruston dans son intéressante étude sur *un ancien recueil de paroles attribuées à Jésus* (*Revue de Théologie de Montauban*, 1905, p. 86, 89 et suiv.).

3. Voir l'intéressante et courageuse étude de Franz Burnand (*Essai sur les préceptes moraux de Jésus, d'après les Evangiles synoptiques, et leur application actuelle*, Neuchâtel, 1905).

armes et de prêter serment devant les tribunaux. Faire de l'Evangile une loi, quel singulier contresens! Les lois ne servent qu'à régir le dehors : elles règlent les actes. Les ambitions de Jésus sont plus hautes. Il n'est pas venu légiférer pour un monde périssable, mais créer à ses disciples une âme nouvelle. Sa religion n'est, en aucun sens, une religion du rite. Les Scribes liaient d'accablants fardeaux sur les épaules de leurs disciples ; le fardeau de Jésus était léger. En enseignant aux hommes le secret de leur libération intérieure, il leur rendait aisé ce qui était impossible aux disciples des Pharisiens. Et ce qu'il leur demandait, ce n'était pas de mettre en pratique un nombre limité de préceptes. Il peut être relativement facile, après avoir reçu un soufflet, de tendre l'autre joue. Il est plus difficile d'aimer, comme le prescrit Jésus, d'un amour qui, au lieu de trouver sa limite dans l'indignité des autres hommes, ne la trouve que dans l'amour divin, lequel n'a point de limites. Pratiquer à la lettre le Sermon sur la Montagne, ce ne serait pas encore le pratiquer véritablement. Les paroles de Jésus sont « esprit et vie » ; et il est remarquable qu'un penseur tel que Tolstoï, qui, dans l'ordre de la pensée, spiritualise jusqu'à l'abstraction la donnée chrétienne, l'ait oublié.

La religion de Jésus transforme le monde, non par les observances qu'elle prescrit, mais par les sentiments qu'elle inspire.

Sans doute, la religion de Tolstoï renferme des éléments du christianisme, mais cristallisés dans un plan différent, et qui se rapproche singulièrement du bouddhisme. Cette attitude morale essentiellement négative, cet esprit de détachement universel, cette religion de passivité et de pauvreté volontaire, cette piété purement intérieure, ce mysticisme qui aboutit au Nirvana (car il est difficile d'appeler autrement la « vie éternelle » dont parle Tolstoï[1]), tout

1. Dans une brochure intitulée *La Fin de notre ère*, Tolstoï a préconisé la transformation du monde actuel en une cité fraternelle où la loi de la non résistance au mal serait appliquée. Cette société idéale devait s'organiser sur le modèle du *mir* russe. C'était l'évidente négation du progrès social ; et en somme, de la réalité.

cela peut bien être pris dans un sens chrétien, mais c'est infiniment plus conforme à la logique du bouddhisme.

Le Bouddha a été le véritable fondateur de cette religion du détachement, dont Tolstoï a été le prophète [1]. Or, entre le Bouddha et Jésus, il y a cette différence essentielle, que Jésus appelle les hommes à la vie, tandis que le Bouddha les appelle au Nirvana (qui est bien, de quelque façon qu'on interprète les textes, une sorte de mort, n'étant jamais envisagé comme un état de béatitude positive, mais purement comme un état de délivrance [2]).

Les peuples que le bouddhisme a touchés semblent s'être assis à l'ombre légendaire du mancenillier. Le désir de la vie les quitte, et ils dégénèrent [3]. Jésus, au contraire, développe en l'homme, au suprême degré, le désir de vivre, parce qu'il fournit à ce désir un aliment digne de lui. Sans doute, il invite ses disciples à se détacher de ce qui passe, pour s'attacher à ce qui demeure ; mais il ne prêche nulle part l'ascétisme pour l'ascétisme. S'il édicte pour certains le devoir du célibat [4], c'est « à cause du Royaume des cieux », c'est-à-dire, en vue d'une activité apostolique qui exige une indépendance absolue et une consécration exclusive. La vie supérieure qu'il enseigne est celle de l'action. Il met l'héroïsme, non dans les macérations ou les jeûnes, mais dans l'activité consacrée au service du prochain. Dès lors, quand bien même sa doctrine renferme des possibilités d'ascétisme (il serait malaisé de le nier, puisqu'elle a inspiré l'idéal monastique), elle n'oriente pas les âmes vers la perfection resserrée et, en quelque sorte, artificielle du cloître, mais vers une vie normale et saine. Elle restaure l'humanité

1. Il y a dans le livre si suggestif de Weinel (*Jesus im neunzehnten Jahrhundert*), un très beau parallèle entre Jésus et le Bouddha (p. 203 et suiv.).

2. Voir la dissertation aussi savante qu'impartiale d'Oldenberg, qui se refuse d'ailleurs à voir dans le bouddhisme, purement et simplement, la religion du Néant (p. 267 et suiv.).

3. Le Japon fait exception. Mais la religion nationale du Japon n'est pas le bouddhisme : c'est le shintoïsme, qui développe dans les âmes toutes les virtualités d'énergie que le bouddhisme, ailleurs, anéantit.

4. *Matth.*, 19, 12.

intégrale, elle ouvre devant l'homme régénéré les perspectives d'une activité toujours plus haute et plus intense. Sans doute, Jésus a eu pitié de tout ce qui souffre, — une pitié insondable. Mais jamais la pitié n'énerva en lui l'énergie de l'action. Sa religion est la grande école de l'héroïsme. N'était-il pas, lui-même, le Héros sans tache, vainqueur du péché, de la souffrance et de la mort, non par la renonciation au vouloir vivre, mais par l'affirmation puissante de la vie divine en lui ? Si Carlyle n'a point osé faire figurer Jésus dans sa galerie des héros de l'histoire, c'est qu'il les surpasse tous à tel point, qu'entre eux et lui il n'est plus de commune mesure. Et cependant, la seule catégorie humaine qui soit digne de recevoir Jésus est la catégorie de l'Héroïsme.

Evidemment, l'héroïsme que préconise Nietzsche est d'une qualité différente. Ce qui, dans le langage des nietzschéens, s'appelle la vie, a été considéré par Jésus comme étant proprement la mort. Et dans « la mort du Nazaréen », Nietzsche voyait « une déperdition totale de vitalité et d'énergie, perte absurde, quand on la compare à la petitesse de la cause ». Il plaignait Jésus d'être mort trop tôt :

« Si seulement il était resté dans la solitude ! Il aurait peut-être appris à vivre, appris à aimer la terre, appris à rire aussi. »

On se souvient, en lisant Nietzsche, de l'admirable page sur les trois ordres de grandeurs : « La grandeur de la sagesse, qui n'est nulle part, sinon en Dieu, est invisible aux charnels et aux gens d'esprit. Il y en a qui ne peuvent admirer que les grandeurs charnelles, comme s'il n'y en avait pas de spirituelles ; et d'autres qui n'admirent que les spirituelles, comme s'il n'y en avait pas d'infiniment plus hautes dans la sagesse ».

Jésus, dans son humilité volontaire, appartenait à un ordre de grandeurs qui était inaccessible à l'esprit de Nietzsche. Et l'histoire donne raison à Jésus contre le philosophe moderne. Elle nous fait voir partout dans le sacrifice volontaire la plus haute expression de l'héroïsme humain, et

dans cette prétendue déperdition de force, la source par excellence de l'énergie vitale.

La morale de Jésus n'est pas une morale d'esclaves. Ce qu'il enseigne, ce n'est pas la pitié passive : c'est l'amour actif.

Quand Nietzsche reproche au christianisme de s'être laissé énerver par le sentiment du péché, il commet une erreur psychologique fondamentale. Car Jésus a donné conscience aux êtres les plus méprisés du divin qui était en eux ; il les a révélés à eux-mêmes ; et, en leur faisant comprendre le prix infini de leur âme, il leur a fait entrevoir la possibilité du relèvement. Quand il appelait les siens au sacrifice, quand il les exhortait à prendre leur croix, il comptait sur les ressources incomparables d'héroïsme que recèle la nature humaine, et il les mettait en œuvre. Personne, autant que lui, n'a cru à l'homme ; personne, autant que lui, n'a cru à la vie.

C'est à ce point de vue qu'il faut se placer pour définir le rôle social de Jésus.

Il peut être dangereux de trop envisager le monde *sub specie æternitatis*, et de ne considérer dans la vie humaine que la préparation à la mort. Le salut individuel risque de faire perdre de vue le salut social. L'Evangile a échappé à ce danger. Il a jeté, sur la terre, les fondements d'une société de justice.

C'est un fait indéniable, et qui semble pourtant contradictoire. Comment l'expliquer?

Jésus croyait à la fin prochaine du monde. Mais cette conviction, qui aurait pu engendrer, chez tout autre, un ascétisme inerte, a été, en lui, le ressort de l'action rédemptrice. Il est venu affranchir les âmes en vue de la vraie vie[1]. Dès lors, il devait haïr tout ce qui faisait obstacle au salut des âmes : et en premier lieu, Mammon. La Puissance de l'Or n'est-elle pas le pire ennemi de la spiritualité, c'est-à-dire, en fin de compte, de la liberté morale? C'est pourquoi il a

1. « Le but de Jésus, dit fortement Wernle (*Anfänge*, p. 52) c'est de réveiller la conscience en face de l'éternité. »

maudit la richesse, et béni la pauvreté. A l'inverse de ses contemporains, qui voyaient dans la fortune une marque visible de la faveur divine, il n'a jamais cru que la richesse fût un bien. Et c'est justement pour cette raison qu'il n'a pas songé à en assurer une répartition meilleure. Les biens d'un monde périssable n'importaient guère au charpentier de Nazareth que dans la mesure où il voyait une source de tentations. Il a appelé les pauvres à lui, non pour les rendre riches, mais pour les convertir. Le mot célèbre d'un représentant du socialisme moderne : « La question sociale, c'est la question du ventre », est exactement aux antipodes de l'Evangile. « Heureux, disaient les Juifs, celui qui mangera du pain dans le Royaume de Dieu ! » Jésus n'a point donné d'aliment à ces espérances. Certes, il n'a jamais oublié que l'homme vit de pain : l'histoire du repas miraculeux en fait foi. Mais il savait aussi que l'homme ne vit pas de pain seulement, — qu'il vit de toute parole qui sort de la bouche de Dieu. Telle était la nourriture mystérieuse qu'il promettait aux élus.

Pour lui, le problème, le seul, c'était : *vivre*; et vivre, c'était être associé à l'économie nouvelle où, sous le gouvernement du Père Céleste, le bonheur devait régner dans un monde spiritualisé.

Le Royaume de Dieu ne devait pas apporter une meilleure répartition des biens terrestres : il devait les remplacer par des biens éternels. Jésus n'a jamais parlé de ces trésors qui, selon les apocalypses, devaient affluer, dans l'avenir, entre les mains des justes. Cette mentalité d'esclaves qui caractérisait trop souvent l'espérance juive lui était absolument étrangère. Il vivait déjà, par la foi, dans ce monde supérieur dont il se sentait appelé à réaliser la venue. Là, l'ordre des valeurs était interverti ; et seuls étaient dignes d'estime les trésors sur lesquels les vers et la rouille n'avaient point de prise. Comme ces trésors-là étaient plus accessibles aux pauvres qu'aux riches, Jésus disait : « Vous êtes heureux, vous les pauvres. »

A-t-il été d'un optimisme excessif en ce qui concerne la pauvreté ? Il est difficile de dire comment Jésus apprécierait la pauvreté moderne. La misère, en Palestine, était plus tolérable qu'elle ne l'est aujourd'hui. On vivait de peu, sous un ciel clément. Rien ne pouvait faire pressentir la condition du prolétariat moderne, entassé dans l'atmosphère malsaine de l'usine ou d'un logement de faubourg, l'âme travaillée par d'âpres convoitises et par d'irréalisables rêves, et d'autant plus misérable, que les ambitions qui exploitent sa force lui ont retiré l'espérance éternelle. Jésus aurait-il dit aux travailleurs modernes : « Vous êtes heureux, vous les pauvres » ? On peut se le demander.

Mais, si supportable que paraisse, relativement, la condition du pauvre dans l'antiquité, il faut nous souvenir que Jésus possédait une sensibilité unique. Son âme était remuée par les contrastes douloureux qui échappaient à l'observation d'un Pharisien, ou qui échapperaient de nos jours au regard superficiel d'un habitant de nos grandes villes, blasé en fait de misères. Il a frémi à toutes les iniquités dont il était le spectateur. Il a identifié sa cause avec celle des *petits*, des pauvres, des opprimés. Il a pris la défense de la femme et de l'enfant. Dans la parabole du riche et de Lazare comme dans l'entretien avec le jeune homme riche[1], il a dressé contre l'égoïsme des possédants le plus terrible des réquisitoires. Et, d'instinct, apercevant l'unité du monde moral et du monde matériel, il s'est mis à l'œuvre pour soulager les misères humaines et pour préparer, par la libération des corps, l'affranchissement des âmes. En ce sens, il est légitime de voir en lui un réformateur social : disons plus, le réformateur social par excellence : et cela, justement parce qu'il n'a eu en vue que le salut individuel.

Jésus a opéré la véritable révolution. Il ne l'a point faite à la superficie de la société, où elle eût été éphémère : il l'a faite dans les profondeurs de l'âme. En montrant à ses

1. Suivant la version de l'*Evangile des Hébreux*.

disciples que l'amour était la justice vraie, en faisant de l'action fraternelle et solidaire le culte véritable, en donnant l'exemple du sacrifice, en souffrant et en mourant pour les hommes, Jésus a allumé dans le monde une flamme inextinguible de renoncement; il a fondé une humanité nouvelle, par qui les inégalités et les contrastes qui déshonorent le monde actuel seront abolis dans l'universelle souveraineté de l'amour.

Mais Jésus n'a-t-il pas nettement séparé sa cause d'un monde qui, dans sa pensée, allait finir? Ne semble-t-il pas dès lors qu'il soit volontairement sorti de l'histoire, et que le progrès humain soit en droit de ne point se réclamer de lui?

Cette objection n'a pour elle que les apparences. En réalité, le principe chrétien, transcendant de sa nature, s'est acclimaté sur la terre, par l'entremise des interprètes fidèles du Christ. Le rapport entre l'idée et sa réalisation dans le temps n'est pas absolument adéquat : l'idéal chrétien dépasse et dépassera toujours le désintéressement des hommes; néanmoins, le christianisme vécu est la projection authentique du christianisme idéal. Et le christianisme idéal reste le but auquel il faut tendre.

Il n'a pas épuisé toutes ses virtualités dans un moment unique du temps. Il fait partie de ce monde éternel, qui est la fin et la raison d'être du monde changeant.

L'Evangile n'est solidaire d'aucune hypothèse économique, d'aucun dogme social. Sans doute, il vaut mieux qu'il en soit ainsi. Les dogmes évoluent, comme toute chose sur la terre; le « fleuve d'oubli » dont parlait Renan emporte les systèmes humains. La vie divine jetée par Jésus dans le monde est le seul principe qui ne soit point sujet au changement, et par conséquent à la décadence.

Il importe peu que l'Evangile ne renseigne point les hommes sur la destinée de leur planète ou sur la constitution de leurs groupements éphémères, pourvu qu'il les initie au but de leur vie individuelle. Le travail de la civili-

sation n'est qu'un moyen : le but reste la communion parfaite avec Dieu. Si la société humaine paraît appelée, contrairement à l'attente première de Jésus, à durer encore de longs siècles, tout individu qui en fait partie se trouve en face d'un monde qui pour lui va finir, et est appelé à résoudre pour son propre compte ce problème de l'avenir dont l'Evangile seul peut donner la solution.

L'Evangile annonçait la venue du Royaume. Ce Royaume visible est devenu le Ciel, c'est-à-dire l'Invisible. Il s'est éloigné de la terre. Mais les promesses concrètes de Jésus se sont accomplies spirituellement pour des millions d'hommes qui ont salué en lui, à leur heure dernière, le libérateur des suprêmes angoisses. Jésus est allé de l'avant : il a délaissé, dans son activité séculaire, son point de départ juif ; pourquoi ses disciples retourneraient-ils en arrière ? Il faut laisser aux sionistes le soin d'échafauder un royaume de Dieu sur la terre. Pour les disciples de Jésus, ce qui importe, c'est de trouver Dieu. Et c'est là, dans cette doctrine juive du Royaume, l'élément éternel.

Il faut reconnaître qu'à ce point de vue, les deux grandes formes historiques du christianisme ont souvent méconnu la pensée de Jésus : le catholicisme, en identifiant l'Eglise visible avec le Royaume de Dieu ; le protestantisme, en attribuant au labeur de la société humaine une valeur qu'il ne possède point[1]. La faute des Eglises chrétiennes — de toutes les Eglises chrétiennes — n'a pas été de croire trop au monde invisible, mais de n'y pas croire assez. Elles se sont laissé ressaisir par l'amour des biens terrestres ; elles se sont solidarisées avec des intérêts de caste ; elles ont consenti dans certains pays, en Allemagne par exemple, à descendre au rôle d'auxiliaires du capitalisme dans sa lutte contre le prolétariat. Trop souvent, elles n'ont su tirer de l'Evangile, à l'usage des classes souffrantes, que des maximes de résignation. Elles se sont faites tolérantes

1. Voir Troeltsch, *Die Soziallehren der christlichen Lehren und Gruppen*. Tubingue, 1912.

envers les faiblesses des puissants : elles ont flétri les révoltes des opprimés ; et on a pu croire que tout leur effort consistait à mettre en état de grâce les uns et les autres, et à introduire, d'un zèle égal, Lazare et le riche en paradis. Elles ont blâmé certaines formes grossières de l'immoralité ; mais parfois, elles se sont prosternées devant la puissance démoralisante de l'argent. Dans l'Evangile, elles ont commenté la béatification des pauvres ; mais elles ont trop oublié de commenter l'anathème jeté aux riches, et de combattre dans le mammonisme une des formes les plus dangereuses du péché individuel et social.

Mais l'esprit de Jésus survivra aux erreurs de ses disciples. Peu à peu, les rêves de bonheur terrestre qui hantent aujourd'hui l'âme de ceux qui souffrent s'évanouiront en fumée, et le monde transcendant dont a parlé Jésus apparaîtra comme le seul refuge.

Nous n'en sommes pas encore là. Séduit par les illusoires promesses de la science moderne, l'esprit humain s'est complu à mettre en doute la réalité des espérances évangéliques. Le jour n'est pas loin, cependant, où la science se révélera impuissante à satisfaire les besoins éternels de l'âme humaine : et ce sera l'heure de Jésus.

VIII

Déjà le sacrifice expiatoire de Jésus de Nazareth a repris, aux yeux de nos contemporains, une signification très haute.

C'est là, il est vrai, que l'école hiérologique a porté son effort. Elle a tenté de faire rentrer le christianisme dans le grand courant des religions orientales, qui affluait vers Rome au premier siècle de notre ère. Pour établir le caractère mythique du christianisme, les fantaisistes tels que William-Benjamin Smith[1] et Arthur Drews ont invoqué l'analogie des mythes qui racontent la mort et la résurrec-

1. Voir notamment le livre de W.-B. Smith, *Der vorchristliche Jesus* (Giessen, 1906), et son article sur l'historicité de Jésus dans la revue américaine *The Open Court* (oct. 1912).

tion d'un Dieu. Ceci n'est pas sérieux. La Passion du Christ est aussi fortement attestée que n'importe quel événement de l'histoire ancienne. Elle a, au surplus, un caractère moral qui la différencie de ces mythes naturistes. Entre la nature qui s'endort du sommeil hivernal et le héros qui donne sa vie, il n'y a qu'une analogie lointaine. Que les mythes d'Attis, d'Osiris, d'Adonis, aient offert un aliment au besoin de rédemption qui tourmentait alors l'âme antique, qui le nierait ? Et par là, ils présentent quelque analogie avec la Passion du Christ. Mais ils n'ont pu se libérer de leur origine naturiste. La rédemption chrétienne, c'est le pardon offert au pécheur repentant. La rédemption païenne, c'est essentiellement le don de l'immortalité.

Ce que le monde antique a ébauché dans l'imaginaire purification de ses mystères, le Christ l'a réalisé en mourant sur la croix.

L'image du Dieu qui meurt se reflétait obscurément dans la conscience païenne. Les premiers défenseurs du Christianisme l'ont dit éloquemment. Ils n'ignoraient pas les analogies de la Passion du Christ avec le mythe oriental, et leur apologie du christianisme invoquait à l'appui de la foi chrétienne ce même argument dont on se sert aujourd'hui pour l'ébranler.

Quant à ceux qui allèguent les rites piaculaires des tribus sauvages, et leur caractère à la fois naïf et grossier, pour démontrer que le sacrifice correspond à un stade inférieur de la vie religieuse, la conscience moderne leur donne un suffisant démenti. Dans cette société contemporaine si étrangement pareille à la société romaine de la décadence, les mêmes aspirations ont reparu ; et ce n'est pas l'exemple d'une vie pure et sainte qui suffit à y répondre : il y faut le sacrifice du Calvaire.

Jésus a été considéré longtemps par les historiens comme un vaincu. La critique moderne s'est plu d'abord à accentuer sa défaite. On a envisagé sa croix comme la fin de sa vie, simplement. On a fait de lui un martyr, sans plus.

Mais tandis que les historiens abaissaient la folie de la croix au niveau du rationalisme moderne, les philosophes creusaient la notion de solidarité, et ils y découvraient des profondeurs inaperçues. A la lumière des théories modernes sur la solidarité, le drame du Calvaire reprenait une signification immense. Il n'était plus question d'une innocente-victime dont le sang devait apaiser la colère divine [1] ; mais on comprenait mieux le point de départ psychologique de cette conception, et comment elle avait pu fournir à Jésus lui-même une explication satisfaisante du mystère de sa destinée. On se rendait compte qu'il était abusif d'introduire, dans la doctrine du salut, un individualisme trop absolu ; que les âmes ne pouvaient s'émanciper isolément d'une façon intégrale ; que des liens trop puissants et trop multiples les unissaient ; et qu'ainsi, elle devaient monter ensemble vers la lumière [2].

Aujourd'hui, l'unité des familles, des races, de l'espèce humaine tout entière apparaît si profonde, si essentielle, qu'on aperçoit mieux la possibilité pour les uns d'expier par leur souffrance volontaire les péchés des autres. En quel sens les souffrances des justes sont-elles « le salut de l'histoire » ? Il subsiste encore, en cette matière, des points mystérieux ; mais le fait même n'est plus nié [3]. Et l'explica-

1. Il faut lire la belle page de l'*Essence du Christianisme* où Harnack parle de la mort de Jésus : « La mort de Christ, dit il, a mis fin aux sacrifices sanglants dans l'histoire des religions ». Et le grand historien reconnaît qu'à la base de ces sacrifices, il y avait une pensée religieuse profonde, qu'ils ont répondu à un véritable besoin religieux. L'histoire, dit-il, a donné raison à cette manière d'envisager la mort de Christ (*Wesen*, p. 99).

2. Les considérations que j'indique ont été magnifiquement développées par Eugène Bersier dans son discours sur *la Solidarité* (Paris, 1893).

3. « La souffrance du juste et du pur est le salut de l'histoire, c'est-à dire que ce ne sont pas des paroles, mais des actes qui décident les grands progrès de l'histoire. Non pas simplement des actes, mais des actes de sacrifice ; non pas simplement des actes de sacrifice, mais le don de la vie. » (*Wesen des Christentums*, p. 100). Non seulement Harnack admet la vérité de la parole d'Esaïe : « Il s'est chargé de nos douleurs », mais encore, il admet que « partout où le juste souffre, il s'accomplit une expiation qui confond et qui purifie ». Cette certitude, déclare-t-il, est invincible en nous, « car elle vient des profondeurs où nous prenons conscience de notre unité, du monde qui s'étend au delà du monde phénoménal ». Notre théologie française ne va pas aussi avant. Cependant, on trouve dans l'étude de Sabatier sur *la Doctrine de l'Expiation et son Evolution historique* (Paris, 1903) et dans celle

tion la plus normale semble être celle qui se traduit par le vieux mot de Rédemption. « Le mot de *Rédemption*, dit Harnack, n'est plus à la mode dans la société contemporaine : tout au plus consent-elle à entendre un peu de morale teintée de religion. Mais dans le silence de l'âme, chacun soupire après la rédemption ! »

En effet, il y a dans le péché humain quelque chose d'insondable, et dans la responsabilité humaine, quelque chose d'effrayant. C'est le caractère des âmes profondes, qu'elles en viennent à s'accuser des fautes d'autrui, et à concevoir qu'elles ne sauraient se laver entièrement par le repentir de leurs propres errements. Il faut que toute cette fange séculaire de l'humanité soit enlevée ; mais elle ne peut l'être que par une expiation, que les âmes les plus hautes se sentent incapables de réaliser. C'est alors qu'intervient la Croix.

Ainsi que l'ont montré César Malan et les penseurs qui continuent parmi nous sa tradition [1], la Croix exerce sur les profondeurs subconscientes de l'esprit une action décisive, — quelles que soient d'ailleurs les formules doctrinales par lesquelles on essaie, après coup, d'expliquer cette action. Il y a là une révélation d'amour, de sainteté, d'héroïsme ; et aussi, une volonté universelle d'expiation, dont les effets s'étendent, dans le monde spirituel, infiniment au delà du connaissable [2]. Chaque fois qu'un peuple, endormi dans l'indifférence à l'égard des choses éternelles, a repris conscience de sa destinée, ressaisissant les impres-

de Ménégoz (*la Mort de Jésus et le Dogme de son Expiation*, Paris, 1905) des affirmations analogues. Ménégoz, en particulier, reconnaît le caractère expiatoire que Jésus attribuait à sa mort.

1. Gaston Frommel, dans ses conférences sur *la Psychologie du Pardon et la Croix de Jésus-Christ* (publiées par *Foi et Vie*, 15 décembre 1905 et 1er janv. 1906, reproduites dans les *Etudes Morales et Religieuses*, Neuchâtel, Attinger ; G. Fulliquet, dans la *Pensée théologique de César Malan* (Genève, 1902). « Nulle part, écrit Fulliquet dans son introduction, le Dieu de notre conscience n'est mieux présent ni plus actif que dans cet événement historique : la crucifixion » (p. 14).

2. Le sentiment de libération morale qui s'empare de l'âme en face de la Croix a été admirablement analysé par Malan (*Pensée religieuse*, p. 160 et suiv.). « La vue de cet acte, dit Malan, enlève à l'homme... la conscience de son péché comme d'un caractère ineffaçable ou essentiel de sa nature... Cette vue suscite en lui une nouvelle conscience de lui-même ».

sions abolies que l'Evangile avait produites dans l'âme de ses ancêtres, — ses expériences religieuses se sont concentrées autour de la Croix. On l'a vu de nos jours encore, dans ce Réveil du pays de Galles, où des milliers de gens qui souffraient ont recouvré la paix et la pureté de leur conscience par le sacrifice de « l'Agneau immolé ». Il y avait là, sans doute, des expériences très spéciales. Mais elles se reproduisent toutes les fois que certains événements donnent aux hommes une claire conscience de leur péché.

Du moment où l'on croit au progrès moral, et non à la déchéance fatale de l'humanité, il n'y a pas lieu de croire que la conscience du péché vienne à s'atténuer dans l'avenir. Quelles que soient les améliorations obtenues dans le domaine matériel, la souffrance morale subsistera : même, elle ne sera que plus intense ; et avec elle, grandira dans les cœurs le besoin de rédemption.

En face de la douleur inconsolée des êtres et des choses, il devient évident que, dans la mort de Jésus comme dans sa vie, sous les apparences transitoires du temps où il a vécu, tout est vérité profonde, essentielle, immuable. Jésus n'a pas seulement été le « noble initiateur » auquel Renan adressait sa célèbre invocation. Il a assigné au développement de l'âme humaine une limite qu'elle ne franchira jamais, puisqu'il l'a fixée dans le parfait et dans l'éternel. Et l'examen scrupuleux des documents évangéliques confirme la parole de Gœthe :

« Quand la culture de l'esprit ne cesserait de progresser, quand les sciences de la nature ne cesseraient de croître en étendue et en profondeur, — que l'esprit humain s'élargisse comme il voudra ! il ne dépassera pas l'élévation et la culture morale du christianisme qui luit et rayonne dans les Evangiles[1]. »

Par son sacrifice, Jésus s'est incorporé à l'humanité. Sa chair et son sang sont devenus véritablement la chair et le

1. Gœthe, *Gespräche*, éd. Biedermann, Leipzig, 1890, p. 149.

sang de ses disciples. Il revit en eux ; il souffre en eux. Par la lente accumulation de ses souffrances, la Croix ne cesse de grandir dans le monde ; et l'attraction qu'elle exerce sur les âmes fait prévoir qu'un jour se réalisera la parole mystérieuse que le disciple bien-aimé a mise dans la bouche de son Maître : « Quand j'aurai été élevé de la terre, j'attirerai tous les hommes à moi ».

APPENDICE A

PAUL ET LES ÉVANGILES SYNOPTIQUES

Deux questions restent à résoudre, qui ne rentrent pas, à proprement parler, dans le cadre de cette étude, mais dont on ne peut guère se dispenser de dire un mot. D'abord, y a-t-il lieu de distinguer entre le Christ historique et le Christ de la théologie paulinienne?

Pendant de longues années, la critique extrême s'est plu à voir en Paul le véritable fondateur du christianisme. Il faut renoncer à ce cliché, que la réalité historique dément de la façon la plus catégorique. Paul est un disciple, qui a, malgré son génie, une âme de disciple, et qui a fidèlement interprété la pensée de son maître. Cela ne veut pas dire qu'entre le Christ des synoptiques et celui de Paul, il y ait identité. Il ne pouvait y avoir identité, puisque Paul, outre ses souvenirs, et la tradition historique qui lui avait été communiquée, avait conscience d'être en communion directe avec le Ressuscité. Mais il y a un accord profond, intime : le Christ de Paul ne faisant que prolonger les lignes du type historique du Nazaréen. Nous nous en rendrons compte aisément, en passant en revue les principaux points du système théologique de Paul.

Le centre de la théologie paulinienne, c'est la Croix. « Je n'ai voulu savoir parmi vous, écrit Paul aux Corinthiens, que Jésus-Christ, et Jésus-Christ crucifié. » La mort de Jésus est, selon lui, l'événement capital qui inaugure une ère nouvelle de l'histoire. Tout dérive de là : c'est par sa mort que Jésus sauve le monde : en souffrant pour les péchés des hommes, il anéantit la puissance du péché. Et Paul accentue

si fortement la solidarité de Jésus avec les hommes, dans cette mort expiatoire, qu'il va jusqu'à dire : « Il a été fait malédiction pour nous ». Mais cette expression terrible, le Christ des Evangiles l'a justifiée par avance, dans ses agonies du jardin des Olives et du Calvaire.

L'œuvre terrestre de Jésus, telle que la décrivent les trois premiers Evangiles, culmine dans la Rédemption. Et le paulinisme tout entier est un commentaire des grandes affirmations de Jésus que nous avons analysées (*l'Homme* est venu... donner sa vie en rançon pour beaucoup...; ceci est mon corps, rompu pour vous).

Jésus, victime expiatoire destinée à apaiser par son sacrifice la colère de Dieu, — cette étrange et terrible conception du paulinisme, qui étonne parfois notre raison, est déjà dans l'Evangile primitif. Jésus ne parle point de la *colère* de Dieu ; mais il parle suffisamment de sa justice pour qu'il n'y ait pas lieu de dépouiller le sacrifice de la Croix, au nom de la parabole de l'Enfant prodigue, de sa vertu réconciliatrice. Paul n'a fait que mettre en formules rigoureuses le mystère de solidarité et d'expiation que Jésus avait vécu. D'ailleurs, on s'exagère le rôle de la colère de Dieu dans le système de Paul, et la signification même de ce terme. La colère de Dieu, c'est essentiellement la justice divine, telle qu'elle se manifestera au jour du jugement.

Sans doute, l'importance de la Croix est telle aux yeux de Paul, que la carrière terrestre de Jésus en est rejetée dans l'ombre. Mais les éléments originaux de la personne de Jésus ressortent d'autant plus clairement de cette ombre, que l'essentiel, aux yeux de Paul, se trouve être la mort de Jésus, c'est-à-dire la rupture avec le passé. Jésus étant pour lui *le Seigneur*, ce qui implique une autorité absolue, il s'inspire des thèmes fondamentaux qui inaugurent la révélation nouvelle. La mission de Paul est, en ce sens, le prolongement de celle de Jésus. Et, là même où il n'y a pas continuité consciente, il y a analogie profonde.

Ainsi, lorsqu'il s'agit de la Loi, Paul va plus loin que

Jésus en ce sens, que, d'après lui, le sacrifice du Calvaire abroge définitivement la Loi théocratique. Il serait difficile que Jésus, de son vivant, se fût placé à ce point de vue; mais, en s'y plaçant, Paul était dans la logique de l'histoire. Le sacrifice de la Croix démontrait l'incapacité irrémédiable de la Loi à assurer le salut d'Israël.

Au Code des rites et des sacrifices, Jésus a substitué la loi morale éternelle. Cette loi, Paul l'a maintenue, et il n'a pas cessé d'en déduire de nouvelles applications. Toutes ses épîtres se terminent par des exhortations abondantes et vigoureuses, qui constituent un véritable manuel de morale, et qui ne sont, en somme, que le commentaire des principes posés par Jésus. Que des gnostiques se soient autorisés, dans la suite, des polémiques entamées par Paul avec les judaïsants, pour rejeter toute espèce de loi, cela n'ôte rien au caractère rigoureusement moral de l'Evangile paulinien. En protestant, au nom de la liberté chrétienne, contre les étroitesses du judéo-christianisme, Paul n'a fait que développer les conséquences de l'Evangile primitif. Il a été le commentateur de Jésus. Si l'on pouvait lui faire un reproche, ce ne serait pas d'être allé trop loin; mais au contraire, d'avoir maintenu les vieux cadres de l'humanité (juifs et païens), qui s'étaient évanouis dans l'Evangile de Jésus.

Dans la doctrine du salut, il semble que Paul accentue l'initiative divine aux dépens de l'énergie humaine, tandis que Jésus fait appel constamment à la volonté de l'homme. Là encore, cependant, il n'y a qu'une nuance. Paul combat le légalisme. Il affirme que nul n'est sauvé par les œuvres de la Loi. Mais il n'a point entendu décourager l'initiative humaine. En l'appuyant à l'élection divine, il lui donne un fondement inébranlable. Sans doute, c'est Dieu qui donne l'accroissement : encore faut-il que Paul plante et qu'Apollos arrose : « Nous sommes, déclare l'Apôtre, *collaborateurs de Dieu*[1] ». De là une responsabilité qui stimule puissamment l'énergie.

1. 1 *Cor.*, 3, 9.

Inversement, Jésus n'a point entendu faire de la liberté humaine la source de l'action bonne. Il a tout rapporté, dans ce domaine, à l'initiative de Dieu. « Toute plante que mon Père céleste n'a point plantée, a-t-il dit, sera déracinée[1]. » Et, s'il a exhorté les siens à travailler pour Dieu, il n'a point dit que cette activité dût servir à constituer des mérites : il a même dit fort expressément le contraire. L'amour inconditionné du Père est, à ses yeux, l'unique raison du salut.

Sur un point essentiel, qui touche au précédent, il semble qu'il y ait une différence assez marquée entre l'enseignement de Jésus et celui de Paul. Jésus indique nettement, à plusieurs reprises, que les hommes peuvent s'approprier le pardon divin par la repentance. Et sans doute, la repentance implique un élément de foi ; mais avant tout, elle est une renonciation au passé, et qui s'affirme par des actes.

Chez Paul, la foi est au centre de tout. On ne saurait dire que ce soit un trait d'intellectualisme ; car la foi paulinienne est essentiellement la foi *vivifiante*, étant l'acceptation confiante de l'œuvre rédemptrice, par laquelle se réalise l'union mystique du croyant avec le Christ mort et ressuscité. Mais c'est l'indice qu'une phase nouvelle de la pensée chrétienne a commencé.

La foi prend une importance nouvelle, étant le seul moyen de communication qui existe entre les disciples et le Seigneur.

Elle se substitue à la repentance, parce qu'elle est pour les croyants le moyen de s'approprier les bienfaits du sacrifice de Jésus-Christ, qui provoqueront en lui l'indispensable changement intérieur. Il n'y a rien, dans cette modification, qui touche au fond même des choses.

Il faut en dire autant d'un changement qui semble plus essentiel. L'Evangile de Jésus met Dieu au centre : il est *théocentrique*. L'Evangile de Paul met le Christ au centre :

1. *Matth.*, 15, 13.

il est *christocentrique*. On dirait une révolution profonde. En réalité, c'est bien un élargissement du christianisme primitif : ce n'en est pas une déviation.

Paul n'a su que trop faire du titre d'*Homme*, qui eût été parfaitement inintelligible aux Grecs pour lesquels il écrivait ; mais il en a gardé le contenu. C'est là qu'il a puisé les éléments de cette gnose savante et merveilleuse, dont l'épître aux Colossiens nous offre l'exposé le plus complet.

Jésus, premier-né de la création, par qui et en vue de qui toutes choses sont faites ; sa lutte avec la puissance des Ténèbres ; le monde, perdu par la faute du premier Adam, être de chair, sauvé par le second Adam, Esprit vivifiant : toutes ces affirmations grandioses étaient impliquées déjà par le terme d'*Homme*, de même que la qualité de juge des vivants et des morts. Jésus ne s'était-il pas donné comme le Fils de Dieu en un sens unique, comme le Révélateur du Père, et par conséquent, comme le médiateur nécessaire entre Dieu et les hommes ? En se désignant par le titre d'*Homme*, n'avait-il pas attribué à cette fonction de médiateur un caractère permanent ? Ne s'était-il pas proclamé vicaire de Dieu, pour l'avenir tout au moins ?

Jésus mort, l'avenir était devenu le présent. Rien de plus justifié, dès lors, que cette extension au Christ vivant des sentiments de piété qui, jadis, se concentraient sur la personne du Père.

La dialectique paulinienne a exercé une influence plus sensible sur les espérances d'avenir du christianisme primitif. Le Règne de Dieu a conservé son caractère eschatologique. Mais, la parousie s'éloignant, la vie éternelle apparaît de plus en plus comme un trésor actuel, dont les croyants s'emparent, dès la vie présente, en un acte de foi.

Comme il fallait s'y attendre, le caractère spiritualiste de l'eschatologie chrétienne s'affirme plus nettement dans le langage philosophique de Paul que dans le langage symbolique de l'Evangile.

« La chair et le sang, dit Paul, ne peuvent hériter le

Royaume de Dieu[1]. » Cette affirmation, d'ailleurs, ne fait que corroborer certaines paroles de Jésus, qui renferment, sur la vie future, sa véritable pensée.

Les châtiments de l'avenir prennent un caractère plus abstrait. Il n'est plus question de la géhenne. Dans cette admirable philosophie de l'histoire qu'il résume, le regard de l'Apôtre s'arrête de préférence sur le terme glorieux, où Dieu sera tout en tous ; tandis que Jésus, absorbé par sa mission immédiate, n'ayant souci que du salut des âmes, voyant les effroyables conséquences de leur révolte, insiste de toute son énergie sur les sanctions prochaines du péché — sans exclure, toutefois, la possibilité d'un repentir final.

Ces nuances ne sont pas très sensibles, malgré tout, et elles ne correspondent à aucune modification fondamentale de la pensée chrétienne[2].

Comment se fait-il qu'on ait pu opposer le paulinisme à l'évangile primitif ? — La chose ne serait guère explicable, s'il n'y avait un contraste *littéraire* aussi accentué entre les épîtres et les évangiles. Le paulinisme, tel que nous le connaissons, est une philosophie du christianisme, une *gnose*. Les épîtres de Paul sont le commentaire génial de la tradition évangélique, et non cette tradition elle-même. A certaines allusions historiques très précises (récit de la Cène, souvenirs de la Résurrection, recommandations diverses de Jésus), nous reconnaissons en Paul un homme parfaitement

1. 1 *Cor.*, 15, 50.

2. A ceux qui désireraient serrer de plus près ce parallèle entre Jésus et Paul, je recommande la lecture du livre de Maurice Goguel : *L'Apôtre Paul et Jésus-Christ* (Paris, 1904). Je ne puis citer ici que ce jugement d'ensemble, avec lequel je suis heureux de voir concorder le mien :

« La comparaison que nous avons faite entre Jésus et Paul nous prouve que l'Apôtre a été parfaitement fidèle à la pensée de son maître On ne peut signaler une seule question où il soit réellement en conflit avec lui. Partout, au contraire, il reproduit fidèlement sa pensée. Paul a eu l'incomparable mérite de comprendre admirablement la pensée de Jésus, et de la reproduire sans l'altérer sur aucun point » (p. 377).

Le problème des rapports de Jésus et de Paul est d'ailleurs un de ceux qui ont le plus intéressé les théologiens, entre 1900 et 1910 (il semble que l'intérêt qu'on y trouve ait décru dans ces dernières années).

L'hétérogénéité du paulinisme et de l'enseignement de Jésus a été soutenue par Wrede (*Paulus*, Tubingue, 1904), et par Arnold Meyer (*Wer hat das Christentum begründet, Jesus oder Paulus?* Tubingue, 1907). Une tendance plus modérée est

informé de ce qui touche au christianisme primitif. Il a suffisamment pris contact avec la tradition pour être en état de la communiquer aux Eglises qu'il fondait. Malheureusement, nous ne connaissons sa prédication missionnaire que par le livre des *Actes*, et nous ne savons absolument rien de son enseignement catéchétique. Mais il doit nous suffire que les principes fondamentaux de sa théologie soient renfermés dans l'Evangile authentique de Jésus.

représentée par Jülicher (*Paulus und Jesus*, Tubingue, 1907) et par J. Weiss (*Paulus und Jesus*, Berlin, 1909), qui admettent, pour le fond des choses, l'accord de Paul avec Jésus. Heitmüller (*Zum Problem Paulus und Jesus, Zeitschr. f. nt. Wiss.*, 1912, n° 4) interpose entre Jésus et Paul une théologie hellénistique qui aurait *déjà* plus ou moins substitué le Christ mystique au Christ de l'histoire.

Parmi ceux qui affirment l'unité de la pensée paulinienne et de la pensée de Jésus, il faut citer Kaftan (*Jesus und Paulus*. Tubingue, 1906); C. A. Scott (*Jesus and Paul*, dans les *Essays on the Biblical Questions of the Day*, édités par Swete, Londres, 1909); enfin, pour représenter le point de vue catholique, Dausch (*Jesus and Paulus*, dans les *Biblische Zeitfragen*, Munster, 1910).

APPENDICE B

JEAN ET LES ÉVANGILES SYNOPTIQUES

Faut-il écarter l'image que Jean nous a laissée de Jésus, pour nous en tenir exclusivement au type des synoptiques ? Telle est la dernière question qui me reste à résoudre.

Il me sera permis d'être bref. Car ce livre tout entier, — où je me suis gardé de faire intervenir le quatrième Evangile autrement que comme « pièce de comparaison », — établit que l'Evangile de Jean est le commentaire inspiré de la tradition synoptique.

Sur certains points, il nous aide à la mieux comprendre. Il accentue l'opposition irréductible qui existait entre Jésus et le judaïsme contemporain. Il nous fait apercevoir comment la pensée de Jésus s'est élargie, insensiblement, du côté de l'universalisme. Il dissipe le mystère qui enveloppe cette étrange dénomination de Jésus : « Le Fils de l'Homme ». Il précise la signification profonde de la Cène, qui est d'établir une communion mystique entre le maître et ses disciples.

Son exposé serait-il faussé en quelque mesure par l'influence de la doctrine philonienne du *Logos* ? — Si l'on interprète le quatrième Evangile à la lumière du prologue, on sera tenté de le croire. Mais en réalité, le prologue reste extérieur à l'Evangile [1]. Il a été composé dans un but apologétique : moins pour accommoder la tradition évangélique aux exigences de la pensée contemporaine, que pour faire aboutir à l'Evangile le courant philosophique de l'époque.

1. Harnack me paraît avoir démontré ce point, qui est de toute importance, d'une manière irréfutable (*Zeitschrift für Theologie und Kirche*, 1892, p. 189 et suiv.).

Sans doute, Jean considère Jésus comme le Verbe incarné. Y a-t-il, à cet égard, une bien grande différence entre lui et Paul ?

S'éloigne-t-il davantage de l'Evangile primitif ? — La préexistence de Jésus et sa mission de juge ne sont-elles pas enveloppées dans le titre d'Homme ?

Jean attribue un caractère unique à la révélation de Jésus, et à ses rapports avec le Père. Mais tout ce qu'il dit à cet égard est déjà impliqué dans la grande parole des synoptiques :

« Tout m'a été transmis par mon Père. »

Jean considère Jésus à travers la gloire divine, où il règne. Toute la réalité historique en est, à ses yeux, transfigurée.

Il lui arrive, dès lors, de projeter dans le passé l'attitude actuelle du Maître vis-à-vis de ses disciples, et d'attribuer à Jésus des paroles comme celle-ci :

« Celui qui croit en moi a la vie éternelle. »

C'est une transposition dans le temps d'expériences religieuses qui se déroulent hors du temps.

Envisagée à la lumière de l'éternité, l'histoire se transfigure. Tout ce qui est local, temporaire, contingent s'évanouit ; mais la vérité éternelle des choses apparaît.

C'est ainsi que, dans l'Evangile de Jean, l'antithèse du présent et de l'avenir est remplacée par celle de la vie et de la mort. Le Règne de Dieu devient une réalité spirituelle et présente. Jean n'élimine pas de son horizon le jugement dernier ; mais il met au premier plan la régénération actuelle, qui fait entrer le croyant, vivant, dans l'éternité.

La repentance joue ici d'ailleurs le même rôle que dans l'Evangile primitif ; et il y a quelque abus de langage à prétendre que l'Evangile de Jean incline vers l'intellectualisme, à cause de cette définition : « Voici la vie éternelle : te connaître, toi, seul vrai Dieu, et Jésus-Christ que tu as envoyé ». *Connaître*, dans les langues sémitiques, a le sens d'aimer. Il est question, dans ce texte, d'une connaissance mystique où le cœur est intéressé.

La mort de Jésus n'a pas, dans l'Evangile de Jean, le même caractère que dans les synoptiques. Elle est un acte de souveraine liberté. Elle est le moyen de la glorification du Fils de l'Homme : « Il faut que le Fils de l'Homme soit élevé... Quand j'aurai été élevé, j'attirerai tous les hommes à moi ». Il se répand sur elle un reflet de cette gloire qui illumine, aux yeux du disciple, la figure du Christ vivant. Les angoisses de Gethsémané se sont évanouies. Jusque dans les souffrances de l'heure dernière, Jésus porte le souci d'accomplir les prédictions de l'Ecriture : « Sachant que tout est déjà terminé, Jésus dit, *afin que l'Ecriture soit accomplie* : J'ai soif ! » On porte à ses lèvres l'éponge imbibée de vinaigre. Il dit : « Tout est accompli ! » Sa tête s'incline, et il expire. Quel contraste entre cette mort paisible et le drame des synoptiques!

Cependant, la différence n'est pas si grande qu'il semble au premier abord. Nous retrouvons l'équivalent exact de la crise de Gethsémané au chapitre 12 de l'Evangile [2]. Les discours d'adieux concordent, nous l'avons vu, avec les sentiments dont l'institution de la Cène fut le témoignage. Ils constituent une interprétation très juste de ce qui se passait alors dans l'âme de Jésus. Il est incontestable que, pour Jésus, la souffrance était le prélude indispensable de la gloire. Il est naturel que le Christ vivant ait fait oublier quelque peu le Christ souffrant au disciple qui vivait dans une étroite communion avec lui. Si l'on s'étonne que l'expiation ne joue aucun rôle dans le quatrième Evangile, il ne faut pas oublier que Jean a mis dans la bouche du Baptiste cette parole : « Voici l'agneau de Dieu, qui ôte le péché du monde ». La première épître de Jean nous montre assez explicitement quelle était, sur ce point, la pensée de l'auteur du quatrième Evangile. Mais, préoccupé qu'il était d'exalter la gloire de Jésus, il s'est souvenu que les synoptiques avaient

1. *Jean*, 19, 28-30.
2. V. 27.

fait assez large la part de ses douleurs, et qu'ils avaient suffisamment marqué le caractère expiatoire que Jésus lui-même leur avait attribué. Il a préféré accentuer l'impression de sérénité triomphante que la mort de Jésus avait laissée à ceux qui en avaient été les témoins. C'était encore la vérité historique, considérée sous un autre aspect.

Ainsi, il faut toujours en revenir au jugement de Clément d'Alexandrie [1] : les trois premiers Evangiles sont au quatrième ce que le corps est à l'esprit. Entre la tradition synoptique et la tradition de Jean, il y a mieux que des ressemblances de détail : il y a unité organique.

1. Eusèbe, *H. E.*, VI, 14, 7.

TABLE DES MATIÈRES

AVANT-PROPOS de la deuxième édition v

INTRODUCTION

I. — Importance des problèmes relatifs aux trois premiers Evangiles vii

II. — Le problème du texte viii

III. — Les sources de la vie de Jésus ix

L'Evangile de Jean, p. ix. Les *Agrapha*, p. xi. Nécessité de s'appuyer uniquement sur le témoignage des Evangiles synoptiques, p. xi.

IV. — Le problème synoptique xii

Position du problème, p. xii. Les trois catégories d'hypothèses, p. xiii. L'hypothèse de la *dépendance mutuelle* doit, en principe, être écartée, p. xiii. Insuffisance de l'hypothèse des *sources communes*, p. xv. Nécessité d'une solution suffisamment élastique, p. xviii.

V. — Valeur des Evangiles synoptiques xix

Inconvénients de la méthode de Wellhausen, appliquée aux Evangiles, p. xix. Solidité de la tradition orale, p. xx. Valeur des *Logia* et des sources araméennes de Luc, p. xxii. Infériorité des matériaux propres à Matthieu, p. xxii. Attaques dirigées par la critique actuelle contre l'Evangile de Marc ; ce qu'il faut penser du « paulinisme » de Marc, p. xxiii. Attitude qui doit être adoptée par l'histoire vis-à-vis des textes évangéliques, p. xxviii.

VI. — Du rôle de l'intuition dans la méthode historique XXIX

VII. — La méthode historique, dans son intégralité, est-elle applicable à la personne de Jésus ? XXX

Les Vies de Jésus, p. XXX. Wilfred Monod, p. XXXI. Harnack et Loisy, p. XXXI. Il est impossible de dire avec sûreté à quelle race appartenait Jésus, p. XXXIII.

VIII. — Jésus de Nazareth et le Christ vivant XXXVI

IX. — Plan du livre. Indications bibliographiques . XXXVII

CHAPITRE PREMIER

L' « HOMME »

I. — L'autorité de Jésus 1

Jésus et les Scribes, p. 1. Jésus et les prophètes, p. 2. Jésus était plus qu'un prophète, p. 4. Exigences de Jésus, p. 5. Humilité de Jésus, p. 6. Sainteté de Jésus, p. 6. Elle n'explique pas entièrement son autorité, p. 7. Le texte « johannique » des *Logia*, p. 8. Nature essentiellement morale de l'autorité de Jésus, p. 9.

II. — Les titres de Jésus : leur importance 12

III. — L'espérance messianique 12

Le Messie des Prophètes, p. 12. Déclin de l'espérance messianique au temps des Hasmonéens, p. 16. Les faux messies, p. 17. L'espérance messianique dans le monde romain, p. 17. Le Messie des apocalypses, p. 19. Le Messie des Psaumes de Salomon, p. 21. L'espérance messianique au temps des Hérodes : Jean-Baptiste, p. 23.

IV. — Jésus s'est-il appelé le Messie ? 24

Jésus ne s'est pas donné le titre de Messie, p. 25. Il ne s'est pas non plus désigné comme le *Fils de David*, p. 25. Il s'est désigné comme le *Fils de Dieu*, p. 28. Rapport entre la conscience filiale de Jésus et sa conscience messianique, p. 31. Jésus s'est appelé le *Fils de l'Homme*, p. 32.

V. — Attitude de Jésus vis-à-vis de l'espérance messianique contemporaine 32

Baptême de Jésus, p. 32. Retraite au désert, p. 35. La triple tentation, p. 36. Jésus ne sera pas le Messie davidique, p. 40. Jésus et le Messie caché du judaïsme, p. 40. Ce que Jésus a gardé du messianisme juif, p. 42. Caractère des guérisons de Jésus, p. 47. Jésus, d'abord, n'en a point fait mystère, p. 49. Son attitude s'est modifiée à partir de Césarée-de-Philippe, p. 51. Le démoniaque de Gadara, p. 52. En principe Jésus n'accepterait point l'hommage des démoniaques, p. 53. La confession de Pierre, p. 55. La Transfiguration, p. 58. L'entrée triomphale à Jérusalem, p. 62. Jésus et l'impôt, p. 63. Devant le sanhédrin, p. 64. Jésus, condamné par le sanhédrin comme Messie futur, a été condamné par Pilate comme Messie actuel, p. 66.

VI. — L' « Homme » 68

« Fils de l'homme », dans l'Ancien Testament, est synonyme d'homme, p. 68. Usage grec du mot *fils*, p. 69. L'expression araméenne *barnaschâ*, p. 70. La vision de Daniel, p. 70. Les paraboles d'Hénoch, p. 71. L'apocalypse d'Esdras, p. 72. Le terme de *Fils de l'Homme*, dans la littérature chrétienne, ne se rencontre guère que dans les Evangiles, p. 72. Jésus s'est réellement appelé le Fils de l'Homme, p. 74. Possibilités de contresens, p. 74. Aucun texte renfermant le terme de « Fils de l'Homme » n'est antérieur à Césarée-de-Philippe, p. 77. Dans les textes eschatologiques, Jésus parle *objectivement* du Fils de l'homme, p. 80. Le Fils de l'Homme n'est pas *l'homme idéal*, p. 83. C'est l'« Homme » de Daniel, p. 83. Jésus s'identifiait avec lui par un acte de foi, p. 85. Préexistence de Jésus, impliquée dans la notion de l'Homme, p. 86. Jésus, juge du monde, p. 87. Royauté future de Jésus, p. 90. Origine du « Fils de l'Homme » de Daniel, p. 92. L' « Homme », prototype idéal de l'humanité, p. 96. Jésus a réalisé cette conception que le monde antique avait ébauchée, p. 97.

CHAPITRE DEUXIÈME

LE RÉVÉLATEUR

I. — La tolérance de Jésus 99

Parabole du vrai Scribe, p. 99. Ce qu'était l'Ecriture pour Jésus, p. 100.

II. — La critique de la Loi 103

En quel sens Jésus a-t-il pensé *accomplir* la Loi ? p. 103. Le vin nouveau et les vieilles outres, p. 104. Le *sabbat* selon Hillel et Schammaï, p. 106. Le maçon de Capernaüm, p. 107. Véritable caractère du sabbat, p. 108. La *purification*, p. 108. Ce qui souille l'homme, p. 110. Religion et moralité : le *corban*, p. 110. Le *divorce*, p. 111. Complaisances des rabbins, p. 111. Indissolubilité du mariage selon Jésus, p. 112. Les antithèses du Sermon sur la montagne : haine et meurtre, p. 113. Convoitise et adultère, p. 114. Serment et parjure, p. 115. Le talion, p. 117. Abrogation de la loi mosaïque, p. 120. Jésus et le Temple, p. 122. Les prophètes, critiques de la Loi et du Temple, p. 123. Originalité de Jésus, p. 125.

III. — Jésus a-t-il affirmé la pérennité de la Loi ? . . . 126

Examen de *Matth.*, 5, 18-19, p. 126. Les petits et les grands commandements, p. 128. L'ère de l'*accomplissement*, p. 130.

IV. — Le sommaire de la Loi 129

Les aspirations du judaïsme contemporain, p. 129. La Loi résumée par Hillel, p. 130. Le Sommaire de la Loi, p. 131. La religion, principe de la morale, p. 132.

V. — La moralité nouvelle 133

Jeûne, prière et aumône, p. 133. La vertu perd son caractère *méritoire*, p. 135. Justice et amour, p. 136. Caractère négatif de la moralité juive ; caractère positif de la moralité chrétienne, p. 137. Intransigeance de Jésus p. 137.

VI. — Loi et Evangile 138

Le joug de la Loi rituelle, p. 138. Détresse des pauvres gens : l'*am-haaress*, p. 140. Jésus appelle à lui les « petits », p. 141.

VII. — Le Dieu du judaïsme 143

La paternité divine, selon l'*Exode*, p. 143. Hosée, p. 143. *Le Deutéronome*, p. 144. Jérémie, p. 144. L'individualisme post-exilique : le Siracide, p. 145 ; la *Sapience*, p. 145 ; le troisième livre des Maccabées, p. 146. Le Père et le Roi, p. 146. Les rabbins, p. 147. Les hypostases, p. 148. Exagération de la transcendance divine, p. 148. La peur de Dieu : Ḥôkhanan ben Zakkaï, p. 149. L'apocalypse d'Esdras, p. 150. Les Psaumes de Salomon, p. 151. Disparition du *Dieu vivant*, p. 151.

VIII. — Le Dieu de Jésus 152

Le Père *Céleste*, p. 152. — Paternité universelle de Dieu, p. 153. La crainte de Dieu, p. 154. Réconciliation de l'immanence et de la transcendance divines, p. 155. L'optimisme de Jésus, p. 156. Jésus et François d'Assise, p. 159. Ce qu'était la prière pour Jésus, p. 160. L'*Oraison Dominicale*, p. 161.

CHAPITRE TROISIÈME

LE SAUVEUR

I.— Que signifie le verbe *sauver* dans les Evangiles ? . 163

Dans l'ordre physique, *sauver* se rapporte soit à la préservation de la mort, soit à la guérison d'une infirmité, p. 163. Dans l'ordre spirituel, *sauver* signifie guérir l'âme, ou la préserver de la condamnation à venir, p. 165. Parallélisme et pénétration réciproque de l'ordre matériel et de l'ordre spirituel, p. 167. Côté positif de la notion du salut : la vie, p. 167.

II. — Conditions du salut : la pénitence et la foi . . . 168

Jean-Baptiste et Jésus, p. 168. Le péché originel, p. 169. Valeur de l'âme humaine, p. 170. Le père de l'enfant prodigue, p. 171. Nécessité de la repentance, p. 171. La pénitence juive, p. 173. La pénitence selon l'Evangile : Zachée, p. 175 ; l'enfant prodigue, p. 175. Le pardon de Jésus, p. 175.

La foi : elle n'est pas une *croyance*, p. 176. Elle est *confiance*, p. 177. Le scepticisme des Nazaréens et la foi du centenier, p. 178. La foi de la pécheresse, p. 178. Le salut par la repentence, p. 181. La porte étroite, p. 181.

II. — La notion juive du *Règne de Dieu* 182

Abdias, p. 183. Michée, p. 183. L'apocalypse d'Esaïe, p. 183. Les Psaumes, p. 183. Daniel : le Règne des Saints se substitue au Règne de Dieu, p. 185. Les écrits contemporains des origines chrétiennes : influence des Psaumes, p. 185 ; influence de Daniel, p. 186. Le règne de Dieu et le règne de Satan, p. 187. Le Règne de Dieu, synonyme du règne de la Loi, p. 189. Le *siècle présent* et le *siècle à venir*, p. 190. Découragement des Juifs, p. 190.

III. — *Le siècle à venir* 191

Apparition de Yahveh sur la montagne de Sion, p. 191. Assujettissement des païens, p. 192. La Jérusalem nouvelle, p. 192. Les joies du monde nouveau, p. 193. Fécondité de la nature, p. 194. Leviathan et Béhémôth, p. 195. Les splendeurs du paradis, p. 195. Caractère transcendant de l'espérance juive, p. 196. Infiltrations spiritualistes, p. 196.

IV. — Le Règne de Dieu d'après l'enseignement de Jésus 197

Le règne de Dieu n'est pas le règne de la Thora, p. 197. Le règne de Dieu n'est pas l'établissement d'une souveraineté politique, p. 198. Jésus a désavoué les Zélotes, p. 199. Examen de *Matth.*, 11, 12, p. 199. Rôle historique des Zélotes, p. 200. Le Règne de Dieu, selon Jésus, s'oppose au Règne de Satan, p. 202. Lutte de Jésus contre Satan, p. 203. Jésus a-t-il dit : Le Règne de Dieu est *en vous?* p. 205. Les « paraboles du Royaume de Dieu », p. 208. Le Règne *en puissance* et le Règne *en acte*, p. 214. L'*Evangile du Royaume*, p. 215. Paraboles de l'ivraie et du filet, p. 217.

V. — L'avènement du règne de Dieu. 219

Analyse du discours eschatologique, p. 219. Le figuier stérile, p. 220. Le discours eschatologique n'est pas une apocalypse, p. 222. C'est une prophétie, p. 222. Il

n'y a pas lieu de mettre au compte des disciples les prédictions non réalisées, p. 225. Date de la fin, p. 226. Nécessité de la vigilance, p. 233. La venue de l'Homme, p. 234.

VI. — Le jugement à venir 236

Principes directeurs de la jurisprudence divine, p. 236. Caractère universaliste de l'espérance chrétienne, p. 237. Le centenier et la Cananéenne, p. 237. Exclusion des *fils du Règne* et admission des païens, p. 238. Parabole des vignerons, p. 239. Les *chiens* et les *pourceaux*, p. 240. Le rêve de Jésus, p. 241. Conditions morales, par conséquent individuelles, de l'admission dans le Royaume des cieux, p. 242.

VII. — La vie future 243

Ciel ou terre? p. 239. Le banquet de l'avenir : le vin nouveau, p. 243. Inventions de Papias, p. 244. Le corps et l'âme, p. 245. L'entretien avec les Sadducéens, p. 246. Elimination du chiliasme, p. 247. L' « eudémonisme évangélique », p. 249. Le ciel et l'enfer, p. 249. Le purgatoire, p. 249.

CHAPITRE QUATRIÈME

LE RÉDEMPTEUR

I. — Exposé préliminaire 250

La mort de Jésus, raison d'être de sa mission, p. 250. Y a-t-il eu évolution en Jésus ? p. 252. Que la mort de Jésus, toujours *possible*, n'a jamais été *inévitable*, p. 253. Elle était *nécessaire*, p. 253.

II. — La période Galiléenne 253

La tentation au désert, p. 253. Les « deux périodes » de la vie de Jésus, p. 254. La parabole de l'époux, p. 250. La guérison du paralytique : hostilité des scribes, p. 255. Le blasphème contre l'Esprit Saint, p. 256. Crise familiale, p. 257. Le départ de Nazareth, p. 257. Le sermon sur la montagne et les instructions aux Douze, p. 258. L'exemple des prophètes, p. 259. Les ennemis de Jésus, p. 259.

La mort était-elle inévitable ? Exagérations de certains critiques, p. 259. Reconstitution des événements d'après le récit évangélique, p. 260. Prestige de Jésus au moment de la « multiplication des pains », p. 261. Jésus prophétise sa mort, p. 263. Authenticité de ces déclarations, p. 263. La mort *nécessaire*, p. 264.

III. — Les ennemis de Jésus 264

Explication réelle de la vie errante de Jésus, p. 264. Il n'a pas eu peur d'Hérode, p. 264. Hérode n'était qu'un « chacal », p. 265. Les Pharisiens : leur haine n'eût pas suffi à faire condamner Jésus, p. 266. Les Romains : ils n'ont été pour rien dans l'arrestation de Jésus, p. 267. Les Sadducéens : ils n'ont pas songé à sévir contre Jésus, jusqu'au jour où il est venu les attaquer, p. 267.

IV. — La seconde période. 269

Montée triomphale à Jérusalem, p. 269. Le jour des Rameaux, p. 269. Pourquoi Jésus a-t-il pleuré ? p. 271. Les vendeurs du Temple, p. 271. Craintes des prêtres, p. 272. Leur complot, p. 273. Trahison de Judas, p. 273. Jésus attend la mort, p. 274. Le procès : illégalité sur illégalité, p. 274. Impuissance du sanhédrin : libre initiative de Jésus, p. 278. Revirement de l'opinion publique, p. 279. Silence de Jésus devant Pilate, p. 280.

V. — Le serviteur de Yahveh 280

Carrière du Serviteur de Yahveh, d'après le *Deutéro-Esaïe*, p. 281. Est-ce l'Israël fidèle ? p. 283. Est-ce un martyr inconnu ? p. 284. L'exégèse officielle du Judaïsme ; le Targum de Jonathan, p. 285. Le Nouveau Testament : influence restreinte d'*Esaïe* 53, p. 285. Jésus a réalisé le type prophétique du Serviteur, p. 287. La réversibilité des mérites : texte de l'*Exode*, p. 288 ; les martyrs au temps d'Antiochus, p. 289 ; les mérites des saints d'après la Synagogue, p. 290. Caractère universel de l'*antipsychie*, p. 291.

VI. — La Rançon 293

Le premier message de Jésus, p. 293. Insuccès de ses appels, p. 293. Le dessein de Jésus : il veut, par son sacrifice, rendre au peuple la possibilité de faire pénitence, p. 295. Examen critique de *Marc*, 10, 45, p. 296.

Conséquences du symbolisme de la *rançon*, p. 298. Rien ne saurait racheter une âme, sauf le sacrifice de l' « Homme », p. 299.

VII. — Le Baptême et le Feu 299

Quel était le feu que Jésus était venu jeter sur la terre ? p. 300. L'activité universelle, résultat de la mort, p. 301. Le baptême du sang, p. 301. Les deux baptêmes, p. 301. Pourquoi Jésus était impatient de mourir, p. 301.

VIII. — La Sainte Cène 303

Les sept versions, p. 303. Réduction à trois types fondamentaux, p. 305. Caractère tardif de la version de Luc, p. 306. Solidité du récit de Paul, p. 308 ; de celui de Marc, p. 309. Reconstitution des paroles de Jésus, p. 310. Rappel de l'alliance de Sinaï, p. 312. La Cène, sacrifice d'alliance, p. 312. Caractère expiatoire des sacrifices lévitiques, p. 313 ; du repas pascal, p. 314. La mort de Jésus est essentiellement un sacrifice de consécration, p. 315.

IX. — La Transfiguration et Gethsémané. 317

La scène de la Transfiguration : elle a un fondement réel, p. 317. Explication de Fulliquet, p. 318. Qu'il est impossible d'éliminer de cet épisode tout surnaturel, p. 318. L'expérience des grands mystiques, p. 320. L'agonie de Gethsémané n'est pas l'appréhension de la mort physique, p. 321. Jésus a gardé sa foi en l'avenir, p. 322. Causes véritables de l'angoisse de Gethsémané, p. 323. Sur le Calvaire, p. 325. La victoire de Jésus, p. 326.

CONCLUSION

I. — Le langage du croyant et celui de l'historien. . . 329

II. — Comment Jésus a répondu à l'attente du monde ancien. 330

III. — Le Fils de Dieu 331

La sainteté de Jésus, fondement de sa divinité, p. 331. Humilité de Jésus, p. 333. Harmonie et équilibre de son âme, p. 333. Origine du génie, p. 334.

IV. — L'autorité de Jésus 335

Autorité et infaillibilité, p. 335. Définition de l'autorité morale, p. 335.

V. — Les rapports de la morale et de la religion . . . 336

VI. — Les conditions du salut. 337

VII. — Jésus et la question sociale. 339

Le revirement de Naumann, p. 339. Erreur de certains chrétiens sociaux, p. 339. Conflit irréductible de l'espérance chrétienne et de l'espérance collectiviste, p. 340. Jésus a refusé d'être un *Messie social*, p. 341.

Nietzsche : son appréciation du christianisme, p. 342.

La religion de Tolstoï, p. 342. Critique, p. 344. Tolstoïsme et bouddhisme, p. 345.

La religion de Jésus, école d'héroïsme, p. 346. L'héroïsme selon Jésus, et l'héroïsme selon Nietzsche, p. 347.

Comment l'Evangile a jeté, sur la terre, les fondements d'une société de justice, p. 348. Evangile et mammonisme, p. 348. La pauvreté au temps de Jésus et la pauvreté moderne, p. 350. Jésus et les opprimés, p. 350. L'Evangile et la civilisation, p. 351. Le Ciel, but de l'activité humaine, p. 352. Erreurs des Eglises, p. 352.

VIII. — La Croix. 353

Le Passion du Christ et les mystères païens, p. 353. Le sacrifice de Jésus et la notion moderne de solidarité, p. 354. Le besoin de rédemption, p. 356. Influence de la Croix sur le subconscient, p. 356. L'Evangile éternel, p. 357.

APPENDICE A

Paul et les Evangiles synoptiques 359

Entre le Christ des synoptiques et celui de Paul, s'il n'y a pas *identité*, il y a accord profond, p. 359. La Croix,

centre de l'Evangile paulinien, p. 359. Paul et la Loi rituelle, p. 360. Rôle de la Loi morale dans les Epîtres pauliniennes, p. 361. La doctrine du salut : rôle de la foi, p. 361. Il n'y a pas là une preuve d'intellectualisme, p. 362. La christologie paulinienne, p. 363. L'espérance chrétienne, p. 363. Explication du contraste apparent qui existe entre l'Evangile de Paul et l'Evangile de Jésus, p. 364.

APPENDICE B

Jean et les Evangiles synoptiques 367

L'Evangile de Jean est le commentaire inspiré de la tradition synoptique, p. 367. La notion du *Logos*, p. 367. L'histoire, envisagée à la lumière de l'éternité, p. 368. Le Règne de Dieu, réalité spirituelle, p. 368. La connaissance mystique, p. 368. La mort de Jésus, p. 369. Unité organique des Evangiles, p. 370.

ÉVREUX. — A. CHAUVICOURT, IMPRIMEUR

LIBRAIRIE FISCHBACHER, 33, rue de Seine, Paris

EN VENTE :

L'Apôtre Paul. *Esquisse d'une histoire de sa pensée*, par Auguste Sabatier, 4e édition revue et augmentée d'un avant-propos par Eug. de Faye. In-8. . . . . 7 50

L'Apôtre Paul et Jésus-Christ, par Maurice Goguel. In-8°. 7 50

L'Eucharistie des origines à Justin, martyr, par Maurice Goguel. In-8° . . . . . 10 »

La Notion johannique de l'esprit *et ses antécédents historiques*, par Maurice Goguel. In-8°. . . . . 4 »

Les sources du récit johannique de la Passion, par Maurice Goguel. In-8°. . . . . 5 »

La Personne humaine dans les Evangiles, par André Arnal. In-8° 2 50

La Personne du Christ et le rationalisme allemand contemporain, par André Arnal. In-8° 7 50

La Notion de l'esprit, par Jean Arnal. In-8° 7 50

Les Apocalypses juives, par Eug. de Faye In-8°. . . . 6 »

Saint-Paul. Problèmes de la vie chrétienne, par Eug. de Faye. In-16. . . . . 1 60

La Crise actuelle de la philosophie du droit, par Eug. Ehrhardt. In-8°. . . . . 5 »

La Descente aux Enfers, par Jean Monnier. In-8° . . . 7 50

Les procédés de rédaction des trois premiers évangélistes, par F. Nicolardot. In-8° . . . . . 10 »

Publications diverses sur le Fidéisme *et son application à l'enseignement chrétien traditionnel* par Eug. Ménégoz, 3 volumes in-8°. Chaque vol. 7 50

Etudes de théologie et d'histoire publiées par les professeurs de la Faculté de théologie de Paris. In-8°. . . . 10 »

Etudes françaises (Congrès de Berlin 1910). In-8° . . . . 2 »

Le Mouvement religieux contemporain (Congrès de Berlin 1910). In-16 . . . . . 2 50

Précis de dogmatique, par G. Fulliquet. In-12 . . . . 5 »

Précis de l'histoire des dogmes, par G. Fulliquet. In-12. 3 »

La Réforme des études théologiques, par L. Trial. In-8°. . . . . 2 »

Evreux. — A. Chauvicourt, imp.

232.92
Monnier, Henri M754.2
La Mission historique de
Jesus.
1916

232.9 Q
M754.2